RICHARD RORTY

CONSECUENCIAS DEL PRAGMATISMO

tecnos

RICHARD RORTY

CONSECUENCIAS DEL PRAGMATISMO

Traducción de José Miguel Esteban Cloquell
Revisada por Luis M. Valdés Villanueva

ÍNDICE

PRÓLOGO DEL AUTOR DE LA PRESENTE EDICIÓN

PREFACIO

INTRODUCCIÓN. PRAGMATISMO Y FILOSOFÍA

1. Platónicos, positivistas y pragmatistas
2. El pragmatismo y la filosofía contemporánea
3. La reacción realista (i): realismo técnico
4. La reacción realista (ii): realismo intuitivo
5. Una cultura post-filosófica

1. EL MUNDO FELIZMENTE PERDIDO

2. CONSERVAR LA PUREZA DE LA FILOSOFÍA: ENSAYO SOBRE WITTGENSTEIN

3. LA SUPERACIÓN DE LA TRADICIÓN: HEIDEGGER Y DEWEY

4. LA PROFESIONALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA Y LA CULTURA TRANSCENDENTALISTA

5. LA METAFÍSICA DE DEWEY

6. LA FILOSOFÍA COMO UN GÉNERO DE ESCRITURA: ENSAYO SOBRE DERRIDA

7. ¿PLANTEA ALGÚN PROBLEMA EL DISCURSO DE FICCIÓN?

1. Preliminares
2. Russell: la semántica como epistemología
3. Searle y los juegos de lenguaje
4. Donnellan y la semántica fisicalista

5. El meinongianismo y los *objetos incompletos*
6. La imagen parmenidea de la imagen
7. Fisicalismo y facticidad
8. La deuda del poeta con parménides

8. EL IDEALISMO DEL SIGLO XIX Y EL TEXTUALISMO DEL XX

9. PRAGMATISMO, RELATIVISMO E IRRACIONALISMO

Parte I: Pragmatismo
Parte II: Relativismo
Parte III: Irracionalisimo

10. CAVELL Y EL ESCEPTICISMO

11. MÉTODO, CIENCIA Y ESPERANZA SOCIAL

1. Ciencia sin método
2. Ciencia social *sin valores* y ciencia social *hermenéutica*
3. Privilegio epistémico y privilegio moral
4. Esperanza infundada: Dewey versus Foucault

12. LA FILOSOFÍA EN ESTADOS UNIDOS HOY

1. La filosofía analítica y la tradición
2. La filosofía analítica: una generación después de su triunfo
3. Filosofía analítica, *capacidad filosófica* y clarificación conceptual
4. La escisión entre *analítico* y *continental*
5. La agenda oculta

CRÉDITOS

Para Jay

PRÓLOGO DEL AUTOR
DE LA PRESENTE EDICIÓN

Estos ensayos fueron redactados durante los años que dediqué a escribir *La filosofía y el espejo de la naturaleza*[1]. Algunos son reimpresiones procedentes de revistas filosóficas, si bien la mayoría representan mis primeros intentos de dirigirme a una audiencia no reducida a profesores de filosofía.

Decidí titular el libro *Consecuencias del pragmatismo* tras darme perfecta cuenta de la gran deuda que la posición que en él formulaba había contraído con William James y John Dewey. En algunos de estos ensayos trato de poner en relación los argumentos de ambos pensadores con el trabajo de filósofos analíticos contemporáneos como Sellars, Quine, Davidson y Putnam. En otros, intento establecer vínculos entre la tradición pragmatista en el área de la filosofía y la tradición de Nietzsche-Heidegger-Derrida dentro del pensamiento europeo. Esta tradición, al decir de ensayos como «El idealismo del siglo XIX y el textualismo del XX», es mayormente conocida en Estados Unidos bajo el rótulo de *teoría literaria*. (Por las razones indicadas en «La filosofía en América hoy», la brecha entre la filosofía anglófona, analítica, y lo que los anglófonos denominan filosofía *continental* sigue aún abierta. De suerte que, escribir en inglés acerca de esta última, comporta dirigirse a una audiencia integrada, más que por profesores de filosofía, por profesores de literatura, política e historia.)

En estos escritos, y en todos los que vinieron después, defiendo que el giro que la filosofía europea tomó con Nietzsche —el alejamiento del principio socrático según el cual (como dice Nietzsche en la duodécima sección de *El nacimiento de la tragedia*) «Alles muss verständing sein, um schön zu sein»[2]— también lo imprimieron los pragmatistas estadounidenses. En mi opinión, dicho

principio socrático es un corolario de la tesis que hace del *conocimiento* —en el sentido de representación exacta de la naturaleza intrínseca de la realidad— el núcleo de la naturaleza humana. Esta tesis socrática, platónica y aristotélica encarnaba, desde la óptica de James y Dewey, la funesta tentativa de conceder mayor importancia a nuestra relación con lo no humano que a nuestras relaciones con los demás seres humanos. Como intento establecer en *Contingencia*, *ironía y solidaridad*[3], la reflexión filosófica debería centrarse principalmente en la solidaridad humana y no en un género de objetividad más allá de la intersubjetividad.

En mi opinión, es de lamentar que la rebelión nietzscheana contra las doctrinas centrales del socratismo y del racionalismo griego fuese acompañada por cierto desdén idiosincrásico hacia la democracia y el cristianismo. James y Dewey no compartían dicho desdén, si bien desconfiaban con Nietzsche del platonismo y de la tradición que Heidegger llama *metafísica* y Derrida *falogocentrismo*, por lo que, en ensayos como «Superando la tradición: Heidegger y Dewey», trato de mostrar que James y Dewey están en mejor situación para superar esa tradición que autores como Nietzsche y Heidegger. A mi modo de ver, la respuesta oportuna a Darwin no es la esperanza nietzscheana en la venida de una nueva especie sobrehumana, sino el reconocimiento pragmatista de que la búsqueda de la verdad no difiere de la búsqueda de la felicidad humana, sino que es parte de ella.

Darwin nos enseñó a vernos como una especie biológica entre otras muchas, sin que ello nos hiciese peores. Nos hizo ver cómo la evolución cultural —y, en particular, la evolución hacia sociedades tolerantes, igualitarias y democráticas— podía entenderse como un desarrollo de la evolución biológica. Desde el punto de vista darwiniano en el que James y Dewey concurrían, el paso de una cultura que cifra el objetivo de la investigación en aprehender cómo son las cosas en sí mismas a otra que lo hace en la consecución de mayores cotas de felicidad humana, constituye un ascenso evolutivo, al igual que lo hace el paso de una cultura esclavista a otra que aborrezca la esclavitud. En la utopía pragmática que se encuentra al

final de esta secuencia evolutiva, nadie cree que la realidad tenga una naturaleza intrínseca —un ser en sí— ni tampoco que ciertas razas o ciertas naciones sean intrínsecamente superiores a otras. En semejante civilización utópica, la investigación, sea en física o en ética, se entendería en términos de proyectos participativos encaminados a desarrollar concepciones que fomenten la felicidad general (por medio de mejoras tecnológicas o de costumbres sociales más tolerantes y magnánimas).

Desde que escribí estos ensayos, he llegado al convencimiento de que la doctrina central del pragmatismo representa la propuesta de reemplazar la distinción entre apariencia y realidad —y entre la naturaleza intrínseca de algo y sus «características meramente relacionales»— por la distinción entre descripciones más útiles de las cosas y descripciones menos útiles. Dicha doctrina supone que el progreso intelectual y moral no comporta la convergencia hacia la representación fiel de la naturaleza intrínseca de algo (sea de la naturaleza no humana o de nosotros mismos), sino más bien el hallazgo de descripciones cada vez más útiles de las cosas. Tales descripciones posibilitan modos de interacción con la naturaleza no humana, y con nosotros mismos, que nos hagan cada vez más felices. Pensando en estos términos, uno puede entender por qué William James dedicó su libro *Pragmatismo* a «la memoria de John Stuart Mill, de quien primero aprendí la amplitud pragmática de la mente y a quien me gusta imaginar, si viviera hoy, como nuestro guía»[4].

Mill era utilitarista a la vez que empirista. La filosofía anglófona contemporánea se ha desembarazado con creces del empirismo. Las críticas pragmatistas a las teorías de la verdad como correspondencia y a las del conocimiento como *copia* contribuyeron a su extinción. Pero el utilitarismo sigue conservando toda su pujanza y, según creo, la mejor forma de entender el pragmatismo es considerándolo como un modo de utilitarismo aplicado a la epistemología. Como ocurre con el empirismo, el utilitarismo sigue siendo despreciado por numerosos filósofos europeos que, bajo la égida de Heidegger, están convencidos de que, como este último

dijo en cierta ocasión, «la concepción estadounidense del americanismo en términos del pragmatismo permanece en las afueras del reino metafísico». Pienso que las doctrinas que Mill defiende en *Sobre la libertad y El utilitarismo*[5] (dos tratados con mutua dependencia) representan la mejor manera de desembarazarnos de lo que Heidegger denomina *metafísica*, la mejor manera de iniciar la próxima estrofa de lo que él llamaba «el poema del Ser, el hombre».

RICHARD RORTY

25 de octubre de 1994

---

1 Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* trad. de J. Fernández, Cátedra, Madrid, 1989. *(N. del T.)*

2 En alemán en el original: «Todo tiene que ser inteligible para ser bello» (Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia,* trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1973, p. 111). *(N.del T.)*

3 Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad,* trad. de A. E. Sinnot, Paidós, Barcelona, 1991. *(N. del T.)*

4 William James, *Pragmatismo,* trad. de L. Rodríguez, Aguilar, Buenos Aires, 1961. *(N. del T.)*

5 John Stuart Mill, *Sobre la libertad,* Alianza, Madrid, 1970, y *El utilitarismo,* Aguilar, Buenos Aires, 1955. *(N. del T.)*

PREFACIO

Este volumen contiene un conjunto de ensayos escritos entre 1972 y 1980. El orden en el que aparecen viene a ser el de sus fechas de redacción. Salvo la «Introducción», todos ellos han sido publicados previamente. Los reedito ahora con ligeros retoques que afectan desde algunas palabras sueltas en los primeros ensayos hasta unos cuantos párrafos en los últimos. He actualizado las referencias de las notas a pie de página allí donde he creído particularmente conveniente hacerlo. En la mayor parte de las veces no he puesto ningún empeño en referirme a los escritos aparecidos tras la primera publicación del artículo en cuestión (excepción hecha de las referencias internas a otros ensayos del volumen).

No doy por bueno todo lo que dije en estos ensayos, sobre todo en los que escribí a comienzos de los setenta. Tampoco son perfectamente consistentes entre sí. Con todo, los reedito porque, quitando uno, la tendencia general de todos ellos aún parece válida. La excepción es el tercer ensayo, una comparación entre Heidegger y Dewey. Hoy por hoy, creo que mi visión de Heidegger en las páginas que cierran el ensayo era excesivamente negativa. No obstante, lo reedito con la esperanza de que las primeras páginas puedan tener algún interés. Confío ofrecer una interpretación más ecuánime y provechosa en mi próximo libro sobre Heidegger[6].

No he incluido algunos otros artículos escritos en ese período —los de carácter predominantemente polémico o técnico—. Solo he dado entrada a ensayos que puedan tener interés para lectores no filósofos. Manifiesto mi agradecimiento a los lectores de mi libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, que me sugirieron la conveniencia de tener más fácil acceso a unos ensayos que tratasen con mayor detenimiento distintos temas que en ese libro me limité a bosquejar.

Para acabar, doy las gracias a Pearl Cavanaugh, Lee Ritins, Bunny Romano y Ann Getson, a Laura Bell por su paciente trabajo mecanográfico y a David Velleman por sus valiosos consejos para la edición.

Los ensayos que componen el libro proceden de las fuentes que se citan a continuación. Mis más sinceras gracias a todos y cada uno de los editores de las revistas, a sus editoriales y a los responsables de las compilaciones abajo enumeradas por permitirme reimprimirlos.

El ensayo 1, «El mundo felizmente perdido» («The World Well Lost»), se presentó ante *la Eastern División* de la *American Philosophical Association* en diciembre de 1972, con los comentarios de Bruce Aune y Milton Fisk. Apareció en *The Journal of Philosophy*, LXIX (1972), pp. 649-665.

El ensayo 2, «Conservar la pureza de la filosofía» («Keeping Philosophy Pure»), apareció en *The Yale Review*, LXV (1976), pp. 336-356.

El ensayo 3, «La superación de la tradición: Heidegger y Dewey» («Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey»), fue mi contribución a un congreso sobre Heidegger que tuvo lugar en la Universidad de California, San Diego, en 1974. Apareció en *The Review of Metaphysics*, xxx (1976), pp. 280-305.

El ensayo 4, «La profesionalización de la filosofía y la cultura transcendentalista» («Professionalized Philosophy and Trascendentalist Culture»), se presentó en el *Bicentennial Symposium of Philosophy* organizado por la City University of New York en 1976. Apareció por vez primera en *The Georgia Review*, xxx (1976), pp. 757-769, y más tarde (con el título «Genteel Syntheses, Professional Analyses, and Trascendentalist Culture») en las actas del *Bicentennial Symposium-Two Centuries of Philosophy in America*, Peter Caws (ed.), Blackwell, Oxford, 1980, pp. 228-239.

El ensayo 5, «La metafísica de Dewey» («Dewey's Metaphysics»), fue una conferencia dentro de un ciclo dedicado a la filosofía de John Dewey celebrado en la Universidad de Vermont en 1975 y patrocinado por la John Dewey Foundation. Apareció en *New Studies*

in the Philosophy of John Dewey, Steven M. Cahn (ed.), University Press of New England, Hanover (New Hampshire), 1977, pp. 45-74.

El ensayo 6, «La filosofía como género de escritura: ensayo sobre Derrida» («Philosophy as a Kind of Writting: Essay on Derrida»), apareció en *New Literary History*, x (1978-1979), pp. 141-160.

El ensayo 7, «¿Plantea algún problema el discurso de ficción?» («Is There a Problem About Fictional Discourse?»), es un artículo escrito con ocasión de la décima bienal del *Arbeitsgruppe Poetik und Hermeneutik*, celebrada en Bad Homburg en 1979. Se publicó en *Funktionen des Fictiven: Poetik und Hermeneutik*, x (Fink Verlag, Munich, 1981).

El ensayo 8, «El idealismo del siglo xix y el textualismo del xx» («Nineteenth Century Idealism and Twentieth Century Textualism»), fue escrito para un congreso en honor de Maurice Mandelbaum, celebrado en la Universidad Johns Hopkins en 1980 y patrocinado por la *Matchette Foundation.* Apareció en *The Monist*, lxiv(1981), pp. 155-174.

El ensayo 9, «Pragmatismo, relativismo e irracionalismo» («Pragmatism, Relativism and Irrationalism»), fue mi discurso presidencial para la reunión de la Eastern División de la American Philosophical Association en 1979. Apareció en *Proceedings of the American Philosophical Association*, Lili (1980), pp. 719-738.

El ensayo 10, «La postura de Cavell sobre el escepticismo» («Cavell on Skepticism»), apareció en *The Review of Metaphysics*, xxxiv (1980-1981), pp. 759-774.

El ensayo 11, «Método, ciencia y esperanza sociales» («Method, Social Science and Social Hope»), es una versión revisada de un artículo escrito con ocasión de un congreso sobre «Ciencia social y valores» celebrado en la Universidad de California, Berkeley, en 1980. La versión original aparecerá en *Values and the Social Sciences*, Norman Hahn, Robert Bellah y Paul Rabinow (eds.), con el título «Method and Morality». La versión que aquí presento apareció en *The Canadian Journal of Philosophy*, xi (1981), pp. 569-588.

El ensayo 12, «La filosofía en América hoy» («Philosophy in America Today»), fue presentado junto con Alasdair MacIntyre en un simposio sobre «La naturaleza y el futuro de la filosofía» en el

encuentro anual de la Western División de la American Philosophical Association. También se presentó como una conferencia dentro de un ciclo dedicado a «Las humanidades en los ochenta: algunos debates de actualidad», organizado por el Humanities Center de la Universidad de Standford.. Apareció (en una traducción alemana) en *Analyse und Kritik* en 1981 y en *The American Scholar* en 1982.

---

6 Dicho libro jamás llegó a publicarse, si bien cuatro de sus ensayos integran la primera parte del segundo volumen de los *Philosophical Papers* de Rorty, *Essays on Heidegger and Others,* Cambridge University Press, Cambridge, 1991, (Richard Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos,* traducción de Jorge Vigil, Paidós, Barcelona, 1994). Con todo, esos ensayos sí ofrecen una interpretación menos negativa de Heidegger que la de las páginas finales del tercer ensayo del presente libro, «Superando la tradición: Heidegger y Dewey». Limitándonos a su revisión de la relación entre Heidegger y Dewey, en el primero de los ensayos citados, «Heidegger, contingencia y pragmatismo», Rorty se adhiere a ciertas lecturas pragmatistas de *Ser y Tiempo,* el libro que Dewey describió diciendo «que parece una descripción de la "situación" en alemán trascendental» *(op. cit.,* p. 55). Más adelante, Rorty defiende que Dewey tenía tan presente como Heidegger el peligro de que la técnica nos hiciera seres acomodaticios «incapaces de escuchar el estruendo tecnológico» (*op. cit.,* p. 75) cotejando ciertas secciones de las obras de Dewey *A Common Faith* y *Art as Experience.* De modo que tampoco aparece la interpretación de Dewey como paradigma «provinciano y extremadamente ingenuo» del nihilismo técnico que, en el tercer ensayo del presente libro, Rorty adscribe a Heidegger: «La versión deweyana de la historia de la filosofía tiene por objeto depurar nuestra autoimagen de cualquier resto procedente de otras épocas de la historia de la metafísica, de todo recuerdo de una era anterior a la supremacía de la técnica.» (*N. del T.*)

INTRODUCCIÓN
PRAGMATISMO Y FILOSOFÍA

1. PLATÓNICOS, POSITIVISTAS Y PRAGMATISTAS

Los ensayos que integran este libro tratan de extraer consecuencias de una teoría pragmatista acerca de la verdad. Esta teoría nos dice que la verdad no es la clase de cosa sobre la que quepa esperar una teoría que tenga interés filosófico. Para los pragmatistas, *verdad* es simplemente el nombre de una propiedad que todos los enunciados verdaderos comparten, lo que tienen en común «Bacon no escribió las obras de Shakespeare», «Ayer llovió», «E=mc2», «Es mejor hacer el amor que la guerra», *«La Alegoría de la Pintura* fue la obra maestra de Vermeer», «Dos más dos es igual a cuatro» y «Existen infinitos no enumerables». Los pragmatistas dudan que haya mucho que decir sobre este rasgo común, al igual que dudan que haya mucho que decir sobre el rasgo común que comparten acciones moralmente encomiables como que Susan deje a su marido, que los Estados Unidos intervengan en la guerra contra los nazis, que se retiren de Vietnam, que Sócrates no haya escapado de la cárcel, que Roger limpie el sendero de desperdicios o que los judíos se suiciden en Massada. Ven que ciertas acciones son buenas y que, bajo determinadas circunstancias, merece la pena realizarlas, pero dudan de que haya algo general y útil que decir sobre lo que las hace a todas ellas buenas. Aseverar cierta oración —o adoptar la disposición a aseverarla, adquirir conscientemente una creencia— son acciones justificables y dignas de elogio en determinadas circunstancias. Con todo, *a fortiori*, no es probable que haya algo general y útil que decir en torno a lo que las hace buenas, en torno al rasgo común de todas las oraciones que uno debiera estar dispuesto a aseverar.

Los pragmatistas piensan que la historia de los conatos de aislar lo Verdadero o lo Bueno, o de definir los términos *verdadero* o *bueno*, refuerza su sospecha de que todo lo que se haga en dicha área carece de interés. Ni que decir tiene que las cosas podrían haber sido distintas. Por extraño que parezca, la gente ha encontrado algo interesante que decir en torno a la esencia de la Fuerza y a la definición de *número*. Lo mismo podría haber ocurrido con la esencia de la Verdad. Pero lo cierto es que no ha sido así. La historia de estos conatos y de sus críticas viene a ser la historia del género literario que llamamos filosofía, el género que Platón fundara. De modo que los pragmatistas consideran que la tradición platónica ha dejado de tener utilidad. Ello no significa que dispongan de una nueva serie de respuestas no platónicas a las preguntas platónicas; lo que más bien creen es que deberíamos dejar de formular esas preguntas de una vez por todas. Pero al sugerir que no formulemos preguntas acerca de la Verdad o de la Bondad no apelan a una teoría de la naturaleza de la realidad o del conocimiento de acuerdo con la cual *no existen cosas tales* como la Verdad o la Bondad. Ni tampoco defienden una teoría *relativista* o *subjetivista* de la Verdad o la Bondad. Les gustaría cambiar de tema, eso es todo. Su posición es análoga a la de los secularistas que insisten en que la investigación en torno a la Naturaleza o la Voluntad de Dios no nos lleva a ninguna parte. Dichos secularistas no afirman exactamente que Dios no exista; no tienen claro lo que significaría afirmar su existencia y por consiguiente tampoco ven por qué negarla. Tampoco tienen una visión particularmente herética y estrambótica de Dios. Se contentan con dudar de que tengamos que usar el vocabulario de la teología. De igual manera, los pragmatistas intentan una y otra vez encontrar la manera de formular observaciones antifilosóficas en un lenguaje no filosófico. Pues se enfrentan a un dilema: si su lenguaje es demasiado ajeno a la filosofía, demasiado *literario*, se les acusará de estar cambiando de tema; si es demasiado filosófico, incorporará presupuestos platónicos que imposibilitarán que el pragmatista formule la conclusión que desea.

Todo esto se complica aún más por el hecho de que *filosofía*, como *verdad* y *bondad*, es un término ambiguo. Sin mayúsculas, *verdad* y *bondad* nombran propiedades de las oraciones, o de las acciones y de las situaciones. Con mayúsculas, son nombres propios de objetos: metas o cánones que pueden amarse de todo corazón y con toda el alma, objetos de preguntas últimas. De modo parecido, *filosofía* puede significar sencillamente lo que Sellars llama «el intento de ver cómo las cosas, en el sentido más amplio del término, se relacionan entre sí». Pericles, pongamos por caso, estaba usando este sentido del término cuando alababa a los atenienses por «filosofar sin afectación» *(philosophein aneu malakias*). En este sentido, Blake es tan filósofo como Fichte, y Henry Adams más que Frege. Nadie abrigaría dudas respecto de la filosofía, así entendida. Pero la palabra puede también denotar algo más especializado y verdaderamente sospechoso. En este segundo sentido, puede significar seguir el ejemplo de Platón y de Kant, formulando preguntas sobre la naturaleza de ciertas nociones normativas (*verdad*, *racionalidad*, *bondad*, por ejemplo) con la esperanza de obedecer mejor tales normas. La idea es creer más verdades, hacer el mayor bien o ser más racional sabiendo más sobre la Verdad, la Bondad o la Racionalidad. Me serviré de las mayúsculas cuando hable de la *filosofía* en este segundo sentido para poner de manifiesto que la Filosofía, la Verdad, la Bondad y la Racionalidad son nociones platónicas interconectadas. Los pragmatistas afirman que lo mejor que se puede esperar para la filosofía es abandonar la práctica de la Filosofía. Creen ellos que para decir algo verdadero de nada sirve pensar en la Verdad, como tampoco sirve de nada pensar en la Bondad para actuar bien, ni pensar en la Racionalidad para ser más racional.

Por el momento, sin embargo, mi descripción del pragmatismo no ha tenido en cuenta una importante distinción. Dentro de la Filosofía ha habido una tradicional diferencia de opinión sobre la Naturaleza de la Verdad, una batalla entre (en palabras de Platón) dioses y titanes. Por un lado, estaban los filósofos transmundanos, como el mismo Platón, poseídos de las más elevadas aspiraciones. Estos insistían en que los seres humanos eran únicamente dignos de

autorrespeto porque tenían un pie más allá del espacio y del tiempo. Del otro lado —sobre todo después de que Galileo mostrase cómo los hechos espacio-temporales podían subsumirse bajo el tipo de elegantes leyes matemáticas cuya aplicación Platón sospechaba limitada al otro mundo— estaban los filósofos (Hobbes y Marx, por ejemplo) que insistían en que el espacio y el tiempo constituyen la única realidad que existe y que la Verdad es la Correspondencia con *esa* realidad. En el siglo XIX, esta oposición cristalizó en una oposición entre la *filosofía transcendental* y la *filosofía empírica*, entre *platónicos* y *positivistas*. Tales términos eran ya entonces irremediablemente vagos, aunque todo intelectual sabía aproximadamente dónde estaba situado en relación con ambos movimientos. Estar del lado transcendental significaba pensar que la ciencia natural no era la última palabra, que podía encontrase una Verdad mayor. Estar del lado empírico significaba pensar que no había más Verdad que la ciencia natural, los hechos relativos al funcionamiento espacio-temporal de las cosas. Ponerse del lado de Hegel o de Green significaba creer que algunas oraciones normativas sobre la racionalidad y la bondad correspondían a algo real, por invisible que fuese para la ciencia natural. Ponerse del lado de Comte o de Mach era creer que o bien dichas oraciones *se reducían* a oraciones relativas a hechos espacio-temporales o no eran temas de reflexión seria.

Es importante darse cuenta de que los filósofos empíricos —los positivistas — todavía estaban haciendo Filosofía. El presupuesto platónico que une a Dios y a los titanes, a Platón con Demócrito, a Kant con Mill, a Husserl con Russell, es que lo que el vulgo llama *verdad* —el ensamblaje de oraciones verdaderas— debería concebirse como algo dividido en dos mitades, en una primera y una segunda división, o (en términos platónicos) en mera opinión y conocimiento genuino. Es tarea del filósofo establecer una odiosa comparación entre enunciados tales como «Ayer llovió» y «Los hombres deben procurar ser justos en su trato mutuo». Para Platón, los enunciados del primer tipo eran de segundo orden, mera *pistis* o *doxa.* El segundo, aunque tal vez no fuese aún *episteme*, era al menos un candidato plausible. Para la tradición positivista, que se

extiende desde Hobbes hasta Carnap, la primera oración constituía el paradigma de lo que la Verdad representaba, mientras que la última era o bien una predicción sobre los efectos causales de ciertos acontecimientos, o bien la *expresión de una emoción*. Donde los filósofos transcendentales veían lo espiritual, los filósofos empíricos veían lo emocional. Lo que para filósofos empíricos eran logros de la ciencia natural al descubrir la naturaleza de la realidad, para los filósofos transcendentales eran banalidades, verdades irrelevantes para la Verdad.

El pragmatismo corta transversalmente la distinción transcendental/empírico poniendo en duda la presuposición común de que hay una distinción injusta entre ambos tipos de verdades. Para el pragmatista, las oraciones verdaderas no lo son porque correspondan a la realidad, de modo que no hay por qué preocuparse por qué tipo de realidad, de haber alguna, corresponde a determinada oración; no hay por qué preocuparse de lo que la *hace* verdadera. (Al igual que no hay necesidad de preguntarse, una vez que uno ha resuelto cómo debe actuar, si hay algo en la Realidad que convierta esa acción en la Acción Correcta.) Así pues, al pragmatista le trae sin cuidado si Platón o Kant estaban en lo cierto cuando pensaban que alguna cosa no espacio-temporal hacía verdaderos a los juicios morales o si la ausencia de tal cosa significaba que dichos juicios eran *meramente expresiones de emoción*, *meramente convencionales* o *meramente subjetivos*.

Esta despreocupación alienta el desprecio que ambas clases de filósofos sienten hacia el pragmatista. El platónico ve al pragmatista como un mero positivista de ideas vagas. El positivista lo ve como alguien que presta ayuda y consuelo al Platonismo al minimizar la distinción entre la Verdad Objetiva —el tipo de oración verdadera al que se llega por medio del *método científico*— y las oraciones que carecen de la preciada *correspondencia con la realidad*, que solo ese método puede inducir. Ambos piensan que el pragmatista no es verdaderamente un filósofo, alegando que no es un Filósofo. El pragmatista intenta defenderse diciendo que uno puede ser un filósofo precisamente por ser anti-Filosófico y que la mejor manera

de dar sentido a las cosas es retirarse del litigio entre platónicos y positivistas y abandonar así las presuposiciones de la Filosofía.

Una de las dificultades que tiene el pragmatista a la hora de clarificar su posición es pues que debe luchar con el positivista por ocupar el puesto de radical antiplatónico. Quiere atacar a Platón con armas distintas de las del positivista, pero a primera vista no parece nada más que otra variedad de positivista. Comparte con el positivista la concepción baconiana y hobbesiana según la cual el conocimiento es poder, un instrumento para habérselas con la realidad. Pero lleva esta idea baconiana hasta su extremo, cosa que no hace el positivista. Renuncia por entero a la noción de verdad como correspondencia con la realidad, afirmando no que la ciencia moderna no nos permite hacer frente a la realidad porque guarde correspondencia con ella, sino que simplemente nos permite hacerle frente. El pragmatista argumenta que varios siglos de esfuerzos no han servido para dar un sentido digno de interés a la noción de *correspondencia* (de los pensamientos o de las palabras con las cosas). Para el pragmatista, la moraleja de esta desalentadora historia es que la afirmación «Las oraciones verdaderas funcionan porque se corresponden con el modo de ser de las cosas» no es más iluminadora que la afirmación «Esto es bueno porque cumple la Ley Moral». Ambas observaciones, a su modo de ver, son vacuos cumplidos metafísicos: tan inocuos como palmaditas retóricas en la espalda del investigador o del sujeto agente exitoso, pero inoportunos cuando se toman en serio y se *clarifican* filosóficamente.

2. EL PRAGMATISMO Y LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Los filósofos contemporáneos suelen ver en el pragmatismo un movimiento filosófico desfasado, un movimiento que floreció a comienzos del siglo xx en una atmósfera algo provinciana y que hoy día ya ha sido refutado o *aufgehoben.* De vez en cuando se elogia a los grandes pragmatistas —James y Dewey— por sus críticas al platonismo (por ejemplo, a Dewey por sus críticas a las concepciones tradicionales de la educación, a James por sus críticas

a los pseudoproblemas metafísicos). Con todo, su antiplatonismo no es lo suficientemente riguroso para los filósofos analíticos ni lo suficientemente radical para los no analíticos. De acuerdo con la tradición que arranca del positivismo lógico, los ataques pragmatistas sobre la filosofía *transcendental* cuasiplatónica requieren la agudeza de un análisis más meticuloso y pormenorizado de nociones como *verdad* y *significado*[7]. Para la tradición antifilosófica del pensamiento francés y alemán, que tiene como punto de partida la crítica nietzscheana de ambas ramas del pensamiento decimonónico —lo mismo de la positivista que de la transcendental— los pragmatistas estadounidenses son pensadores que en realidad jamás rompieron con el positivismo, por lo que tampoco rompieron realmente con la Filosofía[8].

Creo que ninguna de ambas actitudes de rechazo está justificada. Según el panorama de la reciente filosofía analítica que ofrecí en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*[9], la historia de este movimiento ha venido marcada por una *pragmatización* gradual de los principios originarios del positivismo lógico. De acuerdo con el panorama reciente de la filosofía *continental* que espero ofrecer en un próximo libro sobre Heidegger[10], las críticas de James y Nietzsche al pensamiento decimonónico son paralelas. Es más, la versión de James es preferible, pues elude los elementos *metafísicos* del pensamiento de Nietzsche que Heidegger critica y, dicho sea de paso, los elementos *metafísicos* del pensamiento de Heidegger que critica Derrida[11]. A mi modo de ver, James y Dewey no solo estaban aguardando al final del camino dialéctico recorrido por la filosofía analítica, sino que esperaban también al final del camino que, por ejemplo, Foucault y Deleuze recorren en la actualidad[12].

Pienso que la filosofía analítica alcanza su culmen en Quine, el segundo Wittgenstein, Sellars y Davidson, lo que equivale a decir que se transciende y se cancela a sí misma. Estos pensadores tuvieron el acierto de borrar las distinciones positivistas entre lo semántico y lo pragmático, entre lo analítico y lo sintético, entre lo lingüístico y lo empírico y entre la teoría y la observación. En particular, el ataque de Davidson a la distinción

esquema/contenido[13] resume y sintetiza la mofa de Wittgenstein a su propio *Tractatus*, las críticas de Quine a Carnap y los ataques de Sellars al empirista «Mito de lo Dado». El holismo y el coherentismo de Davidson dejan ver qué apariencia cobra el lenguaje una vez nos desembarazamos de la presuposición central de la Filosofía: que las oraciones verdaderas se dividen en dos niveles, uno superior y otro inferior; las oraciones que corresponden a algo y las oraciones que son *verdaderas* solo por cortesía o convención[14].

Esta manera davidsoniana de enfocar el lenguaje nos permite evitar una hipóstasis del lenguaje semejante a la hipóstasis del pensamiento llevada a cabo por la tradición epistemológica cartesiana y, en concreto, por la tradición idealista erigida sobre Kant. Pues nos permite ver el lenguaje no como un *tertium quid* entre Sujeto y Objeto, ni tampoco como un *medium* en el que tratamos de formar figuras de la realidad, sino como parte de la conducta de los seres humanos. Desde este punto de vista, la actividad de proferir oraciones es una de las cosas que la gente hace para habérselas con su entorno. La noción que ofrece Dewey del lenguaje como una herramienta y no como una figura es hasta cierto punto válida. Pero debemos cuidarnos, para lograr nuestros propósitos, de *no* parafrasear esta analogía de modo que sugiera que se puede separar la herramienta, el Lenguaje, de sus usuarios, y preguntar por su *adecuación*. Al hacer esto último presuponemos que hay algún modo de exiliarse del lenguaje para compararlo con alguna otra cosa. Pero en modo alguno podemos pensar sobre el mundo o sobre nuestros propósitos sin emplear nuestro lenguaje. Uno puede usar el lenguaje para criticarlo o para ampliarlo, al igual que puede ejercitar su propio cuerpo para desarrollarlo y robustecerlo, pero no puede ver el lenguaje-en-su-conjunto en relación con algo distinto a lo que se aplica o para lo cual es un medio con vistas a un fin. Las artes, las ciencias y la filosofía, así como su autorreflexión e integración, constituyen ese proceso de ampliación y robustecimiento. Pero la Filosofía, el intento de decir *cómo se relaciona el lenguaje con el mundo* estableciendo qué es lo que *hace* que ciertas oraciones sean verdaderas o que ciertas

acciones y actitudes sean racionales o buenas, es, desde esta perspectiva, algo imposible.

Se trata del intento imposible de despojarnos de nuestra piel —de las tradiciones, lingüísticas y no lingüísticas, en cuyo seno llevamos a cabo nuestro pensamiento y nuestra autocrítica— para compararnos con algo absoluto. Este apremio platónico por escapar de la finitud de nuestro propio tiempo y lugar, de los aspectos *meramente convencionales* y contingentes de nuestra vida, es responsable de la distinción platónica original entre dos géneros de oraciones verdaderas. Atacando esta última distinción, la tendencia holística y *pragmatizadora* de la filosofía analítica nos ha ayudado a ver cómo opera el impulso metafísico, común a whiteheadianos difusos y a *científicos realistas* de alta precisión. Ha fomentado nuestro escepticismo con respecto a la idea de que cierta ciencia especial (digamos que la física) o que cierto género literario (digamos que la poesía romántica o la filosofía transcendental) nos proporciona aquella especie de oración verdadera que no es *tan solo* una oración verdadera, sino más bien un fragmento de la mismísima Verdad. Aunque de hecho tales oraciones pueden ser muy útiles, no va a haber una explicación Filosófica de su utilidad. Esa explicación, al igual que la justificación inicial de la aserción de esa oración, será una cuestión parroquial, una comparación de esa oración con otras oraciones alternativas formuladas en el mismo o en otro vocabulario. Mas tales comparaciones son cosa, por ejemplo, del físico o del poeta, o quizá del filósofo, no del Filósofo, del experto externo en la utilidad, en la función o en el estatuto metafísico del Lenguaje o del Pensamiento.

El ataque de Wittgenstein-Sellars-Quine-Davidson contra las distinciones entre clases de oraciones representa la particular aportación de la filosofía analítica a la insistencia antiplatónica en la ubicuidad del lenguaje. Esta insistencia caracteriza tanto al pragmatismo como al reciente filosofar *continental*. He aquí algunos ejemplos:

> El hombre produce la palabra, y la palabra no significa nada más que aquello que el hombre quiere que signifique y esto solamente para

> algún otro hombre. Pero puesto que el hombre puede pensar solamente por medio de palabras u otros signos externos, estos pueden darse la vuelta y decir: tú no quieres decir nada que no te hayamos enseñado y solamente en la medida en que tomas como objeto alguna palabra como interpretante de tu pensamiento […] la palabra o signo que el hombre usa es el propio hombre […] Así, mi lenguaje es la suma total de mí mismo, pues el hombre es el pensamiento. (Peirce)[15] Peirce va muy lejos en la dirección que hemos denominado anteriormente deconstrucción del significado transcendental, el cual, en uno u otro momento, pondría un término reconfortante a la remisión de un signo a otro signo (Derrida)[16][...] el *nominalismo psicológico*, de acuerdo con el cual *toda* consciencia de géneros, semejanzas, hechos, etc., en resumen, toda conciencia de entidades abstractas —y, en realidad, incluso toda conciencia de particulares— es una cuestión lingüística (Sellars)[17]. El significado de una palabra es su uso en el lenguaje[18] (Wittgenstein)
>
> La experiencia humana es esencialmente lingüística (Gadamer)[19].
>
> [...] el hombre perece progresivamente a medida de que el ser del lenguaje sigue brillando cada vez más sobre nuestro horizonte (Foucault)[20].
>
> Hablar del lenguaje convierte a este de forma casi inevitable en un objeto [...] y entonces su realidad se desvanece (Heidegger)[21].

Sin embargo, este coro no debiera hacernos pensar que de un tiempo a esta parte se ha descubierto algo nuevo y emocionante sobre el Lenguaje, esto es, algo que prevalece sobre lo que anteriormente se había pensado. Las observaciones de los autores citados son exclusivamente *negativas.* Afirman que los intentos de retroceder más allá del lenguaje hasta algo que lo *fundamenta*, que lo *expresa*, o de algo a lo que se podría esperar que se *adecue*, han fracasado. La ubicuidad del lenguaje es el resultado de la penetración del lenguaje en los huecos dejados por el fallo de todos los candidatos para ocupar la posición de *puntos de partida naturales* del pensamiento, puntos de partida que son anteriores a e independientes de las maneras de hablar, presentes o pasadas, de cierta cultura. (Entre los candidatos a tales puntos de partida cabe incluir las ideas claras y distintas, los *sense-data*, las categorías del

entendimiento puro, las estructuras de la consciencia prelingüística y cosas por el estilo.) Peirce, Sellars y Wittgenstein nos dicen que el regreso de la interpretación no puede detenerse merced al tipo de *intuición* que da por sentada la epistemología cartesiana. Gadamer y Derrida afirman que nuestra cultura ha estado bajo el dominio de la noción de un *significado trascendental*, y que, deteniendo ese regreso, nos liberaríamos de la contingencia y de la convención para conducirnos a la Verdad. Foucault nos dice que nos estamos desasiendo gradualmente del *confort metafísico* proporcionado por la tradición Filosófica, de esa imagen del Hombre en la que este cuenta con un *doble* (el alma, el Yo Nouménico) que emplea el verdadero lenguaje de la Realidad y no el mero vocabulario propio de una época y un lugar. Por último, Heidegger nos advierte que si intentamos convertir el lenguaje en un nuevo tópico de investigación Filosófica solo conseguiremos recrear los viejos e interminables enigmas Filosóficos que solíamos plantear en torno al Ser o al pensamiento.

Esta última consideración equivale a decir que no debemos ver lo que Gustav Bergmann llamaba el *giro lingüístico* como lo hicieron los positivistas, como si nos permitiese responder a preguntas kantianas sin tener que pisar el terreno de los psicologistas, solo con hablar, con Kant, sobre la *experiencia* o la *conciencia*. Esa fue, de hecho, la motivación inicial del *giro*[22], pero (gracias al holismo y al pragmatismo de los autores citados) la filosofía analítica pudo ir más allá de esta motivación kantiana y adoptar una actitud naturalista, behaviorista, hacia el lenguaje. Esta actitud la ha llevado a los mismos derroteros por los que camina la reacción *continental* contra la tradicional problemática kantiana, reacción que encontramos en Nietzsche y Heidegger. Esta convergencia muestra que la tradicional asociación de la filosofía analítica con un positivismo fuerte y de la filosofía *continental* con un platonismo blando lleva a un *completo* engaño. La *pragmatización* de la filosofía analítica cumplió las expectativas de los positivistas, si bien no del modo por ellos previsto. No halló la senda segura de la ciencia para la Filosofía, sino más bien un camino que la dejaba de lado. Esta clase postpositivista

de filosofía analítica viene a asemejarse a la tradición de Nietzsche, Heidegger y Derrida por cuanto comienza con la crítica del platonismo y acaba con la crítica de la Filosofía *per se.* Ambas tradiciones atraviesan ahora un período de duda con respecto a su propio estatuto. Ambas viven a caballo entre un pasado que repudian y un futuro post-Filosófico que apenas vislumbran.

3. LA REACCIÓN REALISTA (I): REALISMO TÉCNICO

Antes de pasar a hacer conjeturas sobre el aspecto que tendría una cultura post-Filosófica, debo aclarar que mi descripción de la actual escena Filosófica es deliberadamente simplista. Por el momento he ignorado el contragolpe antipragmatista. He hecho un bosquejo de cómo se veían las cosas unos diez años atrás, al menos para un pragmatista henchido de optimismo. En uno y otro lado del Canal, la década siguiente ha presenciado una reacción favorable al realismo, término que ha llegado a convertirse en sinónimo de *antipragmatismo*. Esta reacción cuenta con tres diferentes motivos: 1) la opinión según la cual los modernos refinamientos técnicos de la filosofía del lenguaje han puesto en duda las tradicionales críticas del pragmatismo hacia la *teoría de la verdad como correspondencia* o, como mínimo, han hecho necesario que el pragmatista responda a ciertas cuestiones intrincadas y técnicas antes de seguir adelante; 2) la sensación de que la *profundidad*, la significación humana del tradicional libro de texto *problemas de la filosofía* se ha subestimado, de que los pragmatistas han amontonado problemas reales y pseudoproblemas en una frívola orgía que conduce a su *disolución*, y 3) la sensación de que sufriríamos una importante pérdida si la Filosofía, como disciplina autónoma, como *Fach*, desapareciese de la escena cultural (tal y como ha sucedido con la teología).

Este tercer motivo —el temor a lo que sucedería si hubiese meramente filosofía, pero no Filosofía— no representa simplemente una reacción defensiva de especialistas ante la amenaza del desempleo. Es la convicción de que una cultura sin Filosofía sería

irracionalista, de que una valiosa capacidad humana no se usaría o de que una virtud humana central ya no tendría presencia alguna. Multitud de profesores de filosofía de Francia y Alemania y de filósofos analíticos de Gran Bretaña y Norteamérica comparten este motivo. A los primeros les gustaría ocuparse de algo distinto del legado de Heidegger, de la eterna repetición de la *deconstrucción* histórico-literaria de la *metafísica occidental de la presencia*. Los últimos querrían volver a imbuirse del espíritu de los primeros positivistas lógicos, de ese sentido de la filosofía en el que esta es una acumulación de *resultados* gracias a un trabajo paciente, riguroso y preferiblemente cooperativo sobre problemas formulados con precisión (el espíritu que caracteriza al joven Wittgenstein, no al de su época de madurez). Es así como los profesores de filosofía del continente lanzan miradas de deseo hacia la filosofía analítica, sobre todo hacia los filósofos analíticos *realistas*, quienes se toman en serio los problemas Filosóficos. Y a la inversa, los admiradores de la filosofía *continental* (de Nietzsche, Heidegger, Derrida, Gadamer, Foucault, por ejemplo) son mejor recibidos en los departamentos británicos y estadounidesnses de, por ejemplo, literatura comparada y ciencia política, que en los departamentos de filosofía. En ambos continentes existe el temor de que la Filosofía pierda su tradicional aspiración a tener un *status científico* y de que quede relegada a algo *meramente literario*.

Más tarde me extenderé con detalle acerca de este temor, cuando hable de las perspectivas que ofrece una cultura en la que la distinción ciencia/literatura haya perdido su importancia. Me centraré ahora en las dos primeras motivaciones recién enumeradas, que están conectadas con dos grupos humanos enteramente distintos. La primera motivación es propia de filósofos del lenguaje como Saúl Kripke y Michael Dummett, mientras que la segunda lo es de escritores menos especializados y con mayor variedad de intereses, como Stanley Cavell y Thomas Nagel. Llamaré *realistas técnicos* a quienes reformulan las tesis de Kripke acerca de la referencia para ponerlas al servicio de una epistemología realista (por ejemplo, Hartry Field, Richard Boyd y, en ocasiones, Hilary Putnam). A Cavell, Nagel (y otros, como Thompson Clarke y Barry Stroud) los llamaré

realistas intuitivos. Estos últimos objetan que las disoluciones pragmatistas de los problemas tradicionales son *verificacionistas*: es decir, que los pragmatistas creen que nuestra incapacidad de establecer lo que cuenta como confirmación o disconfirmación de una determinada solución a un problema es una razón para dejar de lado el problema. Adoptar este punto de vista es, según Nagel, no llegar a ver que «el que un problema sea irresoluble no significa que sea irreal»[23]. Los realistas intuitivos juzgan al pragmatismo por sus frutos, alegando que la creencia pragmatista en la ubicuidad del lenguaje aboca a cierta minusvalía a la hora de reconocer que los problemas filosóficos surgen precisamente allí donde el lenguaje no se adecúa a los hechos. «Mi realismo con respecto al dominio de lo subjetivo en cualquiera de sus formas —afirma Nagel— conlleva la creencia en la existencia de hechos que se encuentran fuera del alcance de los conceptos humanos»[24].

Los realistas técnicos, por el contrario, consideran que el pragmatismo es erróneo no porque aboque a un rechazo superficial de problemas profundos, sino porque se basa en una filosofía del lenguaje *falsa*, verificacionista. No les disgusta el *verificacionismo* por sus frutos metafilosóficos, sino porque ven en este una mala comprensión de la relación entre el lenguaje y el mundo. En su opinión, Quine y Wittgenstein se equivocaron al seguir la tesis de Frege según la cual el significado —algo determinado por las intenciones de quien emplea una palabra— determina la referencia, lo que la palabra selecciona en el mundo. Según ellos, sobre la base de la *nueva teoría de la referencia* creada por Saúl Kripke estamos en situación de poder construir una descripción mejor, no fregeana, de las relaciones palabra-mundo. Mientras que Frege, al igual que Kant, pensaba que nuestros conceptos modelaban una multiplicidad indiferenciada basada en nuestros intereses (tesis que aboca de manera bastante directa al *nominalismo psicológico* de Sellars *y a la indiferencia a la Goodman* hacia la ontología), Kripke ve el mundo como algo previamente dividido no solo en particulares, sino en géneros naturales de particulares e incluso en rasgos esenciales y accidentales de dichos particulares y géneros. La pregunta «es ‘X φ’

verdadero» se responde descubriendo cuál es la referencia de X —en tanto que hecho físico, y no por obra de las intenciones de alguien— descubriendo a continuación si ese particular o ese género es φ'. Solo mediante dicha teoría *fisicalista* de la referencia, afirman los realistas técnicos, puede preservarse la noción de *verdad como correspondencia con la realidad*. Por el contrario, la respuesta del pragmatista a esta pregunta es bien distinta: investigar si, teniendo en cuenta cuantos factores vengan al caso (y en particular nuestros propósitos a la hora de usar los términos X y φ), es más útil abrigar la creencia «X es φ» que su contradictoria o que alguna otra creencia expresada en términos enteramente distintos. El pragmatista está de acuerdo en que si uno quiere preservar la noción de *correspondencia con la realidad* necesita una teoría fisicalista de la referencia[25], pero no ve que tenga objeto alguno el preservar esa noción. El pragmatista no posee noción alguna de verdad que le permita dar sentido a la afirmación de que, a pesar de que nuestras aserciones nos permitieran lograr todos los propósitos para los que fueron formuladas, aún podríamos estar haciendo aserciones *falsas* que no *correspondan* a cosa alguna[26]. Como dice Putnam:

> El problema reside en que para un decidido antirrealista (para un pragmatista, por ejemplo) la *verdad* no tiene sentido salvo como noción intrateórica. El antirrealista puede emplear la noción de verdad de manera intrateórica, en el sentido ofrecido por una «teoría de la redundancia» [es decir, por una teoría según la cual «S es verdadera» significa, exacta y exclusivamente, lo que «S» significa] pero no dispone de una noción extrateórica de verdad y de referencia. Pero la extensión [la referencia] está ligada a la noción de verdad. La extensión de un término es precisamente aquello *de lo que* el término *es verdadero.* Más que intentar conservar la noción de verdad por vía de un rudo operacionalismo, el antirrealista debería rechazar la noción de extensión tal y como rechaza la noción de verdad (en cualquier sentido extrateórico). Como Dewey, puede contentarse con la noción de «aseverabilidad garantizada» en lugar de la noción de verdad[27].

El problema que el realismo técnico suscita es entonces este: ¿existen razones técnicas, en el seno de la filosofía del lenguaje, para conservar o abandonar esta noción extrateórica? ¿Existen maneras no intuitivas para decidir si, tal como cree el pragmatista, la pregunta sobre a qué se refiere X es una cuestión sociológica —como dar de la mejor manera pleno sentido a la conducta lingüística de una comunidad—? o si, como dice Hartry Field:

> uno de los aspectos de la función sociológica de un término es el papel que ese término desempeña en las psicologías de cada uno de los distintos miembros de la comunidad lingüística; otro aspecto, *que no puede reducirse al primero* [cursiva añadida], reside en cuáles son los objetos o propiedades físicas por los que el término está[28].

Con todo, no está claro en qué podrían consistir esos procedimientos técnicos, no intuitivos. Pues falta por aclarar cuáles son los datos que la filosofía del lenguaje debe explicar. El dato citado con mayor frecuencia es que la ciencia *funciona*, *logra resultados*: nos permite curar enfermedades, borrar del mapa ciudades, y cosas por el estilo. ¿Cómo sería esto posible, preguntan los realistas, si ciertos enunciados científicos no correspondiesen al modo de ser de las cosas en sí mismas? Pero, replica el pragmatista, ¿cómo es que *eso* cuenta como una explicación? ¿Qué otras especificaciones de la relación de *correspondencia* pueden darse para que esta explicación sea mejor que el recurso a la *virtus dormitiva* (a la que el doctor de Molière apelaba para explicar por qué el opio provocaba el sueño)? ¿Qué cosa corresponde en este caso, valga la expresión, a la microestructura del opio? ¿Cuál es la microestructura de esa *correspondencia*? El aparato tarskiano de las condiciones de verdad y de las relaciones de satisfacción no resuelve la papeleta, ya que dicho aparato se ajusta igualmente bien tanto a las teorías fisicalistas *en bloque* tipo Field, como a las teorías coherentistas, holistas y pragmáticas tipo Davidson. Cuando los realistas como Field arguyen que la teoría de la verdad de Tarski es un mero *place-holder*, al igual que la teoría del *gen* de Mendel, que requiere una *reducción* fisicalista *a términos no semánticos*[29], los

pragmatistas replican (junto a Stephen Leeds) que *verdad* (como *bueno* y a diferencia de *gen*) no es una noción explicativa[30]. (O que, de serlo, la estructura de las explicaciones en las que se emplea requiere mayor análisis.)

En ocasiones, a la búsqueda de una base técnica que decida la polémica entre el pragmatista y el realista se le pone fin artificialmente cuando el realista da por sentado que el pragmatista no solo sigue a Dewey «contentándose —como dice Putnam— con la noción de *aseverabilidad garantizada* en lugar de la de verdad», sino que emplea esta última noción *para analizar el significado* de *verdadero*. Pero el pragmatista, si demuestra tener sabiduría, no caerá en la tentación de completar los puntos suspensivos en el enunciado

> *S* es verdadero si y solo si es aseverable …….

con la locución «una vez concluida la investigación» o «según los cánones de nuestra cultura» ni con cualquier otra cosa[31]. Reconocerá la fuerza del argumento de la *falacia naturalista* de Putnam: así como nada puede rellenar los puntos suspensivos en

> *A* es lo mejor que puede hacerse en la circunstancia *C* si y solo si ……

tampoco, *a fortiori*, habrá nada que rellene los puntos suspensivos en el enunciado

> Afirmar *S* es lo mejor que puede hacerse en C si y solo si…….

Si al pragmatista se le hace observar que no confunda la *conveniencia de afirmar S* con la *verdad* de *S*, responderá que dicha observación constituye una petición de principio. La cuestión es precisamente si *lo verdadero* es algo más que lo que William James definía como: «el nombre de cualquier cosa cuya creencia demuestra ser beneficiosa, y además por razones definidas y señaladas»[32]. En opinión de James, *verdadero* se asemeja a *bueno* o a *racional* en tanto que es una noción normativa, algo así como un

honor que se hace a las oraciones que parecen cumplir su cometido y que encajan con otras oraciones que también lo hacen. En su opinión, creer que la Verdad está *ahí fuera* cuadra perfectamente con la concepción platónica según la cual el Bien está *ahí fuera*. Pensar que caemos en el *irracionalismo* siempre y cuando no abriguemos «lo que es la verdad, aquello cuyo conocimiento complace a nuestras almas, aunque nos haga perecer», es como pensar que caemos en el *irracionalismo* siempre y cuando no nos complazca pensar que la Ley Moral resplandece en el mundo nouménico, pese a todas las vicisitudes de nuestras vidas espacio-temporales. Para el pragmatista, la noción de *verdad* como algo *objetivo* proviene simplemente de la confusión entre

> (I) Gran parte del mundo es como es, pensemos lo que pensemos sobre él (o lo que es lo mismo, nuestras creencias tienen una eficacia causal muy limitada).
> (II) Además del mundo, existe ahí fuera algo llamado «la verdad sobre el mundo» (lo que James llamaba con sarcasmo «este *tertium quid* intermedio entre los hechos *per se*, por un lado, y todo el conocimiento de ellos, actual o potencial, por el otro»)[33].

El pragmatista asiente de todo corazón a (I) —no porque sea un artículo de fe metafísica, sino simplemente porque es una creencia sobre la que jamás hemos tenido razones que la pongan en duda— pero no puede conferir sentido a (II). Cuando el realista intenta explicar (II) recurriendo a

> (III) La verdad sobre el mundo consiste en una relación de «correspondencia» entre determinadas oraciones (muchas de las cuales, sin duda alguna, están por formular) y el mundo mismo,

el pragmatista solo puede contentarse con decir, una vez más, que durante siglos y siglos las tentativas de definir qué es la *correspondencia* han demostrado ser fallidas, sobre todo a la hora de explicar cómo y por qué el vocabulario último de la física acabará por ser el de la propia Naturaleza, aquel que, al fin y al cabo, nos

permite formular oraciones que se ciñen a lo que la propia Naturaleza piensa de sí misma.

Estas razones impiden que el pragmatista piense que, por muchas otras cosas que pueda hacer la filosofía del lenguaje, esta vaya a culminar en una definición de *verdadero* que supere a la de James. No tiene inconveniente en conceder que la filosofía del lenguaje puede realizar otras muchas tareas. Puede, pongamos por caso, seguir a Tarski y ejemplificar en qué consistiría la definición de un predicado veritativo para un lenguaje dado. El pragmatista puede aceptar con Davidson que definir dicho predicado —desarrollar una teoría de la verdad para oraciones del castellano, pongamos por caso— sería una buena manera, y quizá la única, de presentar el lenguaje como una estructura recursiva, susceptible de ser aprendida, ofreciendo así una teoría sistemática del significado para tal lenguaje[34]. Pero también concuerda con Davidson en que eso es *todo* lo que Tarski puede ofrecernos y todo lo que puede obtenerse de una reflexión filosófica en torno a la Verdad.

Al igual que el pragmatista no debería caer en la tentación de *captar el contenido filosófico de nuestra noción de verdad* (sin olvidar las particularidades de dicha noción que hacen del realismo algo tentador), tampoco debería caer en la tentación de Dummett, tomando partido en el debate sobre la *bivalencia*. Dummett (quien también abriga sus propias dudas sobre el realismo) ha sugerido que buena parte de las disputas tradicionales en la polémica realismo-pragmatismo pueden clarificarse gracias al aparato técnico de la filosofía del lenguaje, de acuerdo con líneas como las siguientes:

> En multitud de áreas surge una disputa filosófica de idénticas características generales: el alegato a favor o en contra del realismo sobre enunciados concernientes a una temática de determinado tipo o, mejor dicho, sobre enunciados de cierto tipo general. [En otro lugar, Dummett pone como ejemplo los enunciados de carácter moral, los enunciados matemáticos, los enunciados acerca del pasado y los enunciados modales.] Tal disputa consiste en una oposición entre dos puntos de vista sobre el tipo de significado que poseen los enunciados del género en cuestión, y por tanto sobre cómo adscribirles las nociones de verdad y falsedad. Para el realista, hemos asignado a dichos

> enunciados un significado tal que sabemos, para cada uno de ellos, qué ha de ocurrir para que sea verdadero. [...] Por lo general, las condiciones de verdad de un enunciado no son algo que podamos reconocer cuando se dan, si es que se dan, ni siquiera son algo para lo que dispongamos de un procedimiento efectivo que determine si se dan o no. Por consiguiente, el significado que logramos adscribir a nuestros enunciados es de un tipo tal que su verdad o su falsedad es por lo general independiente de que sepamos, o de que dispongamos de medios para saber cuál es su valor de verdad.
>
> La interpretación antirrealista se opone a esta tesis realista sobre los enunciados de una clase dada. Según esta interpretación, los significados de los enunciados de la clase en cuestión no se nos dan en términos de condiciones bajo las cuales dichos enunciados son verdaderos o falsos, concebidas aquellas como condiciones que se dan o no se dan con independencia de nuestro conocimiento o de nuestra capacidad de conocer, sino en términos de condiciones para las que reconocemos nosotros que establecen la verdad o la falsedad de los enunciados de esa clase[35].

La *bivalencia* es la propiedad de ser o bien verdadero o bien falso, con lo que Dummett piensa que la posición realista con respecto a cierta área (los valores morales, digamos, o los mundos posibles) adscribe bivalencia a enunciados que versen sobre cosas tales. Su manera de formular la polémica realismo versus antirrealismo sugiere pues que el pragmatista niega la bivalencia a todos los enunciados, el realista *extremo* la adscribe a todos ellos, mientras que una mayoría juiciosa discrimina sensatamente entre los enunciados bivalentes de la física y, por ejemplo, los no bivalentes de la moral. La *bivalencia* se une al *compromiso ontólogico* como un modo de expresar desfasadas concepciones metafísicas en un lenguaje semántico puesto al día. Cuando concebimos al pragmatista como un metafísico cuasidealista, que únicamente está comprometido ontológicamente con ideas u oraciones y que no cree que haya nada *ahí fuera* que haga verdadero cualquier tipo de enunciado, entonces ese pragmatista encaja limpiamente en el esquema de Dummett.

Pero, claro está, no es esta la imagen que el pragmatista tiene de sí mismo. No se ve a sí mismo como metafísico de *ningún* tipo, dado

que no *entiende* la noción de «algo que está [...] ahí afuera» (salvo en el sentido literal de *ahí afuera*, según el cual esto significa «en una posición en el espacio»). No encuentra provechoso explicar la convicción platónica acerca del Bien o de los Números diciendo que el platónico cree que «Hay verdad o falsedad sobre [...], independientemente del estado de nuestro conocimiento o de los procedimientos de investigación disponibles». Le parece que el «es» de esta oración es tan obscuro como el «es» de la oración «La Verdad es esto». Al hacer frente al pasaje de Dummett anteriormente citado, el pragmatista se pregunta cómo se las arregla uno para diferenciar un *tipo de significado* de otro, y en qué consistiría tener *intuiciones* sobre la bivalencia o no bivalencia de géneros de enunciados. Él es un pragmatista debido precisamente a que no tiene esas intuiciones (o a que quiere desembarazarse de cualesquiera intuiciones de ese tipo que pudiera tener). Cuando se le hace la pregunta de si «sabe qué debe ocurrir para que cierto enunciado *S* sea verdadero» o meramente sabe «las condiciones que reconocemos que establecen para nosotros la verdad o la falsedad de los enunciados de esa clase», se siente tan impotente como cuando se le pregunta «¿Estás realmente enamorado, o es una mera pasión pasajera?». Tiende a sospechar que es una pregunta bastante inútil y que en modo alguno puede responderse apelando a la introspección. Pero en el caso de la bivalencia no parece que haya otro modo. Dummett no nos ayuda a ver lo que cuenta como un buen argumento a la hora de, por ejemplo, aseverar la bivalencia de los enunciados morales o modales; se limita a decirnos que hay quien asevera esto y hay quien no, debido probablemente a que han nacido con temperamentos metafísicos contrapuestos. Si uno nace sin concepciones metafísicas —o si, habiendo caído en el pesimismo con respecto a la utilidad de la Filosofía, uno intenta conscientemente evitar tales concepciones— tendrá la sensación de que la reconstrucción que Dummett hace de las controversias tradicionales explica lo obscuro apelando a algo igualmente obscuro.

Lo dicho sobre Field y sobre Dummett pretende poner en duda la concepción del *realista técnico* según la cual la controversia entre pragmatismo y realismo debe ser resuelta en un terreno angosto y

claramente demarcado dentro de la filosofía del lenguaje. Pero tal terreno no existe. Con toda seguridad, la culpa no es de la filosofía del lenguaje, sino del pragmatista. Este se niega a adoptar una postura: a dar un *análisis* de «*S* es verdadero», por ejemplo, o aseverar o denegar la bivalencia. Rehúsa a realizar jugada alguna en *ninguno* de los juegos a los que se le invita a participar. Para él, la *semántica de la referencia* o de la *bivalencia únicamente* tiene interés cuando alguien intenta tratar estas nociones a modo de explicaciones, no *solo* como nociones que expresan intuiciones, sino como nociones que realizan cierta función; por ejemplo, explicar «por qué la ciencia logra tantos éxitos»[36]. Llegados a este punto, el pragmatista hace uso de su valija de gambitos dialécticos de probado acierto[37]. Se dispone a argumentar que no hay ninguna diferencia pragmática, ninguna diferencia que establezca efectivamente una diferencia, entre *funciona porque es verdadero* y *es verdadero porque funciona*, al igual que no la hay entre *es devoto porque los dioses lo aman* y *los dioses lo aman porque es devoto*. Por otra parte, argumenta que no hay diferencia pragmática alguna entre la naturaleza de la verdad y su prueba, y que esta prueba —qué enunciados hemos de aseverar— no consiste (exceptuando quizás unos cuantos enunciados perceptivos) en una *comparación con la realidad*. Según el realista, todos estos gambitos incurren en una petición de principio, dado que el realista intuye que ciertas diferencias pueden ser reales *sin* que establezcan una diferencia, que en ocasiones el *ordo essendi* es *diferente* del *ordo cognoscendi*, que en ocasiones la naturaleza de X *no* nos prueba la presencia de la X-idad. Y así sucesivamente.

Según creo, nuestra conclusión debe ser que el realismo técnico se desmorona convirtiéndose en realismo intuitivo: que la *única* cuestión debatible que tiene el realista es su convicción de que la emergencia de los viejos y entrañables problemas metafísicos (¿hay *realmente* universales?, ¿hay *realmente* objetos físicos con eficacia causal, o solo *los postulamos*?) obedecía a un buen fin, traía algo a la luz, tenía su importancia. Pero lo que el pragmatista desea someter a debate es precisamente esto. No desea discutir sobre las

condiciones necesarias y suficientes para que una oración sea verdadera, sino que *precisamente* lo que desea discutir es *si* la práctica que aspira a encontrar una manera Filosófica para aislar la esencia de la Verdad ha cumplido de hecho su cometido. De modo que la polémica entre el pragmatista y el realista intuitivo reside en cómo abordar esa práctica, en cómo abordar la historia de la Filosofía. La verdadera controversia gira en torno al lugar de la Filosofía en la filosofía occidental, al lugar que en la historia intelectual de Occidente ocupa una determinada serie de textos que suscitan los *profundos* problemas filosóficos que el realista quiere preservar.

4. LA REACCIÓN REALISTA (II): REALISMO INTUITIVO

En realidad, lo que realmente necesita ser debatido entre el pragmatista y el realista intuitivo *no* es si tenemos intuiciones al efecto de que *la verdad es algo más que la mera aseverabilidad*, que *en los dolores interviene algo más que los estados cerebrales* o que *hay una colusión entre la física moderna y nuestro sentido de responsabilidad moral*. Por supuesto que tenemos esas intuiciones. ¿Cómo podríamos dejar de tenerlas? Se nos ha educado en el seno de una tradición intelectual rodeada de ese tipo de afirmaciones y de otras como «Si Dios no existe, todo está permitido», «La dignidad del hombre reside en sus lazos con el orden sobrenatural» o «No debemos mofarnos de las cosas sagradas». Pero decir que debemos hallar una concepción filosófica que *capture* esas intuiciones constituye una petición de principio en lo referente al debate entre el pragmatista y el realista. El pragmatista nos apremia a hacer todo lo que podamos para *dejar de tener* esas intuiciones y a desarrollar una *nueva* tradición intelectual. Al realista intuitivo esta sugerencia le suena a ofensa, pues le parece tan deshonesto suprimir intuiciones como suprimir datos experimentales. Según la conciben, la filosofía tiene que hacer justicia a las intuiciones de *todo el mundo.* Así como la justicia social es algo que ha de emanar de instituciones cuya existencia todo ciudadano podría justificar, la justicia intelectual ha

de ser posible gracias al hallazgo de tesis que cualquiera, si dispone del tiempo y de la capacidad dialéctica suficientes, aceptaría. Esta concepción de la vida intelectual presupone o bien que, contra lo que sostienen los profetas de la ubicuidad del lenguaje antes citados, el lenguaje *no* siempre está presente, o bien que, pese a las apariencias, todos los vocabularios son conmensurables. La primera alternativa equivale a afirmar que al menos ciertas intuiciones *no* están en función de cómo se nos ha enseñado a hablar, de los textos y de las personas con las que cada cual se ha topado. La segunda alternativa equivale a afirmar que las intuiciones inmersas en los vocabularios de los guerreros homéricos, los sabios budistas, los científicos de la Ilustración y los actuales críticos literarios franceses no son tan diferentes como parecen; equivale a afirmar que en cada uno hay elementos comunes que la Filosofía puede aislar, de los que se sirve para formular tesis racionalmente aceptables para todos ellos y para formular problemas a los que, nuevamente, todos ellos se enfrentan.

Por otro lado, el pragmatista cree que la búsqueda de una comunidad humana universal conducirá a su propio fracaso desde el momento en que intente preservar los elementos de toda tradición intelectual, todas las intuiciones *profundas* que cualquiera pueda haber tenido. No arribaremos a ella intentando acuerdos de proporcionalidad, aislando la esencia humana común a Aquiles y a Buda, a Lavoisier y a Derrida. La alcanzaremos, si es que podemos, mediante actos de creación, más que de descubrimiento, mediante logros poéticos en vez de filosóficos. No es probable que la cultura que transcienda, y por tanto unifique, al Este y al Oeste, o a mundanos y a galácticos, haga justicia a todos por igual; dicha cultura evocará ambos polos con la divertida condescendencia típica de las nuevas generaciones cuando echan una mirada retrospectiva a sus antepasados. De manera que la reyerta del pragmatista con el realista intuitivo debería centrarse en el *estatuto* de las intuiciones —en su *derecho* a ser respetadas— como algo opuesto a cómo determinadas intuiciones podrían ser *sintetizadas* o *explicadas*. Para dar el debido trato a su oponente, el pragmatista debe empezar por admitir que las intuiciones realistas en cuestión son tan profundas y

apremiantes como el realista dice, para después intentar cambiar de tema preguntando: Y qué hemos de *hacer* con dichas intuiciones, ¿extirparlas o hallar un vocabulario que les haga justicia?

Desde el punto de vista del pragmatista, adscribir *profundidad* a los temas que los libros de texto decimonónicos compendiaban como *los problemas de la filosofía* es solo una forma de decir que no entenderemos determinado período de la historia de Europa a no ser que nos hagamos una idea de en qué consistía la preocupación por tales temas. (Pensemos en declaraciones análogas acerca de la *profundidad* de los problemas relativos al patripasianismo, al arrianismo, etc., discutidos por algunos Padres de la Iglesia.) El pragmatista está incluso dispuesto a ir más allá para afirmar, con Heidegger, que no entenderemos Occidente a no ser que entendamos qué significaba preocuparse de temas como los que preocupaban a Platón. Los realistas intuitivos, más bien que *retrotraerse* al modo historicista de Heidegger y Dewey, o al modo cuasi-antropológico de Foucault, se dedican a salvaguardar la tradición, a hacernos incluso más profundamente occidentales. Su manera de hacerlo queda ejemplificada por los intentos de Clarke y Cavell de interpretar *el legado del escepticismo*, no como el problema de si estamos seguros de no estar soñando, sino como el problema de qué tipo de ser podría hacerse esa pregunta[38]. Ambos hacen uso de la existencia de figuras como Descartes a modo de indicios de algo importante acerca de los *seres humanos*, y no simplemente acerca del Occidente moderno.

El mejor ejemplo de esta estrategia es la manera que Nagel tiene de actualizar a Kant, reuniendo toda una serie de problemas aparentemente dispares bajo la rúbrica *subjetivo-objetivo*, al igual que Kant reunió un conjunto de problemas que parcialmente se solapaban bajo la rúbrica *condicionado-incondicionado*. Nagel se hace eco de Kant al afirmar:

> Bien pudiera ser que algunos problemas filosóficos carezcan de solución. Sospecho que esto es verdad cuando se trata de los más antiguos y profundos. Estos nos muestran los límites de nuestro entendimiento. En ese caso, nuestra capacidad de penetración depende

> de que nos aferremos firmemente al problema en vez de abandonarlo, de que lleguemos a entender por qué fracasa cada nuevo intento de solucionarlo y de por qué fracasaron los anteriores intentos. (De ahí que estudiemos las obras de filósofos como Platón y Berkeley, cuyas opiniones nadie acepta.) Los problemas insolubles no son por ello irreales[39].

Para hacernos una idea de lo que Nagel tiene en mente, examinemos su ejemplo del problema de la *suerte moral*, el hecho de que uno solo puede ser elogiado o culpabilizado moralmente de aquello que está bajo su control, aunque en la práctica nada lo esté. Como dice Nagel:

> Bajo este examen, el ámbito de la agencia propiamente dicha, y por tanto del juicio moral legítimo, parece reducirse a un punto sin extensión. Todo parece ser un resultado de la influencia de una combinación de factores, anteriores y posteriores a la acción, sobre los que el sujeto agente no tiene control[40].

Nagel piensa que tenemos a nuestro alcance una *solución* típicamente superficial, verificacionista, para este problema. Podemos llegar a esta solución (la de Hume) entrando en detalles relativos a los tipos de factores externos que en nuestra opinión cuentan o no a la hora de restar mérito moral a una acción:

> Esta tesis compatibilista acerca de los juicios morales daría cabida a las condiciones normales de responsabilidad —la ausencia de coerción, ignorancia o involuntariedad— como parte determinante de lo que alguien ha hecho, aunque se entiende que no excluye la influencia de buena parte de lo que no ha hecho[41].

Pero esta actitud relajada, pragmática, humeana —la actitud que sugiere que no existe una verdad última acerca del Libre Albedrío, y que las personas son moralmente responsables de todo lo que sus pares se inclinan a creer que lo son— deja sin explicar por qué se ha *pensado* que en este punto hay un problema:

> Lo único malo de esta solución es su fracaso a la hora de explicar cómo surgen los problemas escépticos. Pues no surgen de la imposición de un requisito externo y arbitrario, sino de la naturaleza del propio juicio moral. Debe haber algo en la idea que comúnmente tenemos de las acciones de cualquier otra persona que tiene que explicar la aparente necesidad de substraer de ellas cualquier cosa que meramente suceda, incluso cuando la consecuencia última de tal substracción sea que nada queda[42].

Pero esto no equivale a decir que necesitamos una explicación metafísica de la Naturaleza de la Libertad del tipo que Kant (al menos en algunos pasajes) parece proporcionarnos. Antes bien,

> [...] en cierto modo el problema carece de solución, puesto que hay algo en la idea de acción que resulta incompatible con que las acciones sean sucesos o que las personas sean cosas[43].

Puesto que a las personas no les queda *otro* remedio que ser cosas, digámoslo así, hemos de conformarnos con una intuición que nos señala *los límites de nuestro entendimiento* y, por tanto, de nuestro lenguaje.

Comparemos ahora la actitud de Nagel hacia *la naturaleza del juicio moral* con la de Iris Murdoch. Murdoch considera que el intento kantiano de aislar un sujeto agente que no sea un objeto espacio-temporal constituye un viraje desafortunado y contumaz del pensamiento occidental. Dentro de cierta tradición postkantiana, dice Murdoch

> se tiene extremo cuidado en presentar la voluntad como un lugar aislado. Se la aísla de la creencia, de la razón, del sentimiento, y aun así es el centro esencial del yo [...][44].

Según Murdoch, esta concepción existencialista del sujeto agente como voluntad aislada viene acompañada por una *poderosísima imagen* del hombre que ella encuentra *extraña e inverosímil*, una imagen que representa un «matrimonio feliz y fértil entre el liberalismo kantiano y la lógica wittgensteiniana solemnizada por Freud»[45]. A su modo de ver,

> El existencialismo, en sus versiones tanto continental como anglosajona, es un intento de resolver el problema sin, en realidad, hacerle frente: de resolverlo atribuyendo al individuo una libertad vacía y solitaria [...]. Lo cierto es que lo que describe es la terrible soledad del individuo abandonado en una minúscula isla situada en medio de un mar de hechos científicos, y la moralidad escapando de la ciencia con la sola ayuda de un frenético salto de la voluntad[46].

En lugar de reforzar esta descripción (cosa que hacen Nagel y Sartre), Murdoch desea ponerse detrás de las nociones kantianas de voluntad, detrás de la formulación kantiana de la antítesis entre determinismo y responsabilidad, detrás de la distinción kantiana entre un yo moral y un yo empírico. Desea retomar el vocabulario de la reflexión moral que un cristiano creyente del siglo XVI inclinado hacia el platonismo habría empleado: aquel en el que la *perfección* es un elemento central, en el que la atribución de responsabilidad moral es un elemento en buena medida accesorio, y en el que el descubrimiento del yo (del propio o del del prójimo) es la inacabable tarea del amor[47].

Al contraponer a Nagel y a Murdoch, no trato (de manera desorientadora) de incluir a Murdoch en la lista de compañeros pragmatistas, ni tampoco de acusar (falsamente) a Nagel de ceguera para con la variedad de consciencia moral que Murdoch representa. Deseo más bien ilustrar la diferencia que existe entre asumir un típico problema filosófico (o un haz de problemas interrelacionados, tales como el libre albedrío, la yoidad, la agencia y la responsabilidad) y preguntar, por un lado, «¿Cuál es su esencia? ¿A qué abismos inefables, a qué límite del lenguaje, nos aboca? ¿Qué nos enseña sobre el *ser humano?*», y, por otro, «¿Qué clase de personas vería esos problemas? ¿Qué vocabulario, qué imagen del hombre, resultaría de ellos? ¿Por qué, siempre y cuando estemos subyugados por estos problemas, vemos en ellos problemas *profundos* y no *reductiones ad absurdum* de cierto vocabulario? ¿Qué nos enseña la persistencia de estos problemas sobre *nuestra condición de europeos del siglo xx?».* Ciertamente, Nagel no se equivoca, y es espléndidamente lúcido, al abordar cómo un conjunto

de ideas, cuyo máximo exponente es Kant, nos empuja hacia esa noción conocida como *lo subjetivo*: el punto de vista personal, fuera del alcance de la ciencia y de toda *marcha atrás*, que constituye un límite para la comprensión. Pero ¿cómo podemos saber si decir «tanto peor para la solubilidad de los problemas filosóficos, para el alcance de nuestro lenguaje, para nuestros impulsos "verificacionistas"», o por el contrario «tanto peor para las ideas Filosóficas que nos han abocado a este callejón sin salida»?

Lo mismo cabe decir del resto de problemas filosóficos que Nagel reúne bajo la rúbrica *Objetivo-Subjetivo*. El mejor ejemplo de la oposición entre las intuiciones *verificacionistas* y *realistas* quizá lo brinde el célebre artículo de Nagel «¿Cómo qué es ser un murciélago? [*What is It Like to Be a Bat*]». Nagel apela aquí a nuestra intuición de que «hay algo que es como qué [*What is It Like*] es ser un murciélago o un perro» pero no como qué es ser un átomo o un ladrillo, y dice que la filosofía de la mente wittgensteiniana, ryleana, anticartesiana, *no capturan* esta intuición. Este último movimiento filosófico culmina en una actitud caballerosa hacia las *sensaciones en bruto* —por ejemplo, hacia la pura *ipseidad* fenomenológica y cualitativa del dolor— sugerida por Daniel Dennett:

> Recomiendo renunciar a la incorregibilidad de todo tipo de dolor, y de hecho a todas las características «esenciales» del dolor, y dejar que los estados de dolor sean cualesquiera estados de «géneros naturales» que descubran los científicos que investigan el cerebro (si es que llegan a descubrir alguno) que en condiciones normales ocasionan los efectos normales [...]. Una de nuestras intuiciones referentes al dolor consiste en que el que uno tenga o no dolor es un hecho bruto y no algo que quepa decidir en función de lo que convenga al teórico. Me opongo al intento de preservar esta intuición, pero si alguien no está de acuerdo, toda teoría que yo dé a luz, por predictiva y elegante que sea, no será bajo su punto de vista una teoría del dolor, sino solo una teoría de lo que, ilícitamente, yo he decidido llamar dolor. Pero si, como he afirmado, las intuiciones que, llegado el caso, tendríamos que respetar no forman un conjunto consistente, no puede haber entonces una teoría verdadera del dolor, de manera que ningún robot ni ningún ordenador podría instanciar la verdadera teoría del dolor, cosa que

> tendría que hacer para sentir realmente dolor [...]. Puede que la incapacidad del modelo robótico para satisfacer todas nuestras demandas intuitivas no se deba a un misterio insondable que envuelva al fenómeno del dolor, sino a la perenne incoherencia de nuestro usual concepto de dolor[48].

Nagel es uno de quienes desaprueban la recomendación de Dennett. Su antiverificacionismo se hace del todo patente en el siguiente texto:

> [...] si de una nave espacial fueran saliendo cosas, y si no tuviéramos la seguridad de si son máquinas o seres conscientes, nuestra incógnita tendría una solución, incluso en el caso de que dichos objetos nos fueran tan poco familiares que jamás pudiéramos descubrirla. La cuestión dependería de que hubiera algo que fuera "como qué", y no de que existan semejanzas conductuales que avalasen nuestra afirmación.
>
> Parece ser pues que la postura que adopto es más «realista» que la de Wittgenstein; quizá ello se deba a que adopto posiciones más realistas que las de Wittgenstein cualquiera que sea el tema, no solo acerca de lo mental. Creo que la pregunta de si las cosas que salen de una nave espacial son conscientes *tiene* que tener una respuesta. Presumiblemente, Wittgenstein diría que esta suposición refleja una confianza infundada en que cierta imagen determina sin ninguna ambigüedad su propia aplicación. Esa imagen es la de algo que ocurre en el interior de sus cabezas (o de lo que tengan en lugar de cabezas), que no puede observarse por medio de la disección. Emplee la imagen que emplee para representar esta idea, me parece que sé qué significa preguntar si hay algo en ellas que sea "como qué", y que la respuesta a esta pregunta sea lo que determina si esas cosas son o no conscientes y no de la posibilidad de extrapolar adscripciones mentales basándonos en una evidencia análoga al caso humano. Los estados mentales conscientes son estados reales de algo, se trate de los míos o de los de alguna extraña criatura. Tal vez la perspectiva wittgensteiniana pueda dar cabida a esta intuición, pero de momento ignoro cómo hacerlo[49].

Lo cierto es que Wittgenstein *no puede* dar cabida a esta intuición. El problema es si cabe preguntarle si hemos de renunciar a la intuición *verificacionista* y pragmática por la cual «toda diferencia debe *marcar* efectivamente una diferencia» (que Wittgenstein

expresa en su comentario «Una rueda que puede girar sin que con ella se mueva el resto, no pertenece al mecanismo»[50]) o si por el contrario hemos de renunciar a las intuiciones de Nagel referentes a la consciencia. Por lo demás, *tenemos* ciertamente ambas intuiciones. En opinión de Nagel, su copresencia es índice de que nos hallamos en los límites de la comprensión, de que hemos tocado fondo, del mismo modo en que el descubrimiento de una antinomia indicaba para Kant que nos hemos topado con algo transcendental. En opinión de Wittgenstein, esto es una mera muestra de que la tradición cartesiana ha bosquejado un cuadro extraordinariamente atractivo que «nos tuvo cautivos. Y no podíamos zafarnos, pues reside en nuestro lenguaje, y este parece repetírnosla implacablemente»[51].

Decía al comienzo de este epígrafe que el realista intuitivo podía responder de dos modos alternativos a la sugerencia pragmatista de reprimir deliberadamente ciertas intuiciones. Podía optar por decir que el lenguaje no es el elemento último —que existe un tipo de consciencia de los hechos que no puede expresarse en el lenguaje y que ningún argumento puede poner en duda— o por ser más indulgente y decir que hay un lenguaje nuclear común a todas las tradiciones que es indispensable desglosar. En la confrontación con Murdoch uno puede imaginarse a Nagel esgrimiendo esta última afirmación y argumentando que, incluso el género de discurso moral que Murdoch preconiza, conduce al mismo concepto de *voluntad aislada* propio del discurso moral kantiano. Pero contra el intento de Dennett de abolir nuestras intuiciones, Nagel debe esgrimir la primera. Tiene que ir a por todas y negar que nuestro conocimiento quede limitado por el lenguaje que hablamos. Llega a decir otro tanto en el pasaje que sigue:

> Si alguien se inclina a negar la posibilidad de creer en la existencia de hechos cuya naturaleza exacta escapa por completo a nuestra comprensión, debería percatarse de que al pensar en los murciélagos estamos casi en la misma posición que estarían los murciélagos inteligentes, o los marcianos, si intentasen hacerse una idea de en qué consiste el "como qué" para nosotros. La estructura de sus propias

> mentes les imposibilitaría lograrlo, pero sabemos que estarían en un error si concluyesen que no hay nada preciso que sea el "como qué" para nosotros […] Sabemos que estarían equivocados si sacaran tal conclusión escéptica porque sabemos "como qué" somos nosotros. Como también sabemos que en ello cabe una enorme cantidad de diversidad y complejidad, y que *si bien no poseemos el vocabulario que la describa adecuadamente*, su carácter subjetivo es sumamente específico, algunos de cuyos aspectos pueden describirse en términos que solo criaturas como nosotros pueden entender [cursiva añadida][52].

Chocamos aquí con el suelo rocoso de una cuestión metafilosófica: ¿cómo demonios puede alguien apelar a un conocimiento no lingüístico en un argumento filosófico? El problema reside en si la parálisis dialéctica es índice de profundidad filosófica o de la improcedencia de un mal lenguaje que ha de ser reemplazado por otro que no aboque a tales parálisis. Precisamente *aquí* radica el problema del estatuto de las intuiciones, que como ya he dicho constituye la verdadera disputa entre el pragmatista y el realista. La corazonada de que, por ejemplo, la reflexión sobre algo digno de llamarse *juicio moral* nos abocará con el tiempo a los problemas que Nagel describe es un punto discutible sobre el que la historia de la ética puede arrojar luz. A diferencia de la intuición de que el *ser como qué* en nuestro caso consiste en algo inefable —en algo que no cabe aprender creyendo proposiciones verdaderas, sino *siendo como qué*— no es algo sobre lo que nada puede arrojar luz. Una de dos, esta afirmación es o insondable o vacía.

El pragmatista piensa lo segundo, y de hecho piensa que buena parte del tratamiento que Nagel da a lo *subjetivo* delimita un espacio vacío dentro de la red verbal, para después afirmar que ahí existe el ser y no la nada. Aunque ello no se debe a que obre en poder de argumentos independientes para una teoría Filosófica conforme a la cual (como dice Sellars) «Toda consciencia es un episodio lingüístico» o «El significado de una proposición es su método de verificación». Eslóganes de tal jaez no son el resultado de una investigación Filosófica sobre la Consciencia o el Significado, sino simplemente formas de aleccionar al público contra la tradición Filosófica. (Al igual que la aserción «Ningún impuesto sin

representación política» no constituía un descubrimiento sobre la naturaleza de los impuestos, sino una expresión de desconfianza hacia el Parlamento británico de aquel entonces.) No hay argumentos concisos y tajantes que prueben la inexistencia de cosas como las intuiciones, argumentos basados a su vez en algo más sólido que las intuiciones. Para el pragmatista, lo *único* erróneo de las intuiciones de Nagel es que sean empleadas para legitimar un vocabulario (el vocabulario kantiano en moral, el cartesiano en filosofía de la mente) que en su opinión ha de ser erradicado en vez de fortalecido. Pero su *único* argumento en pro de la erradicación de tales intuiciones y vocabularios radica en que la tradición a la que pertenecen no ha cumplido sus promesas, tiene más inconvenientes que ventajas, se ha convertido en un íncubo. El dogmatismo de Nagel acerca de las intuiciones no es ni peor ni mejor que la incapacidad del pragmatista a la hora de aducir argumentos no circulares.

El resultado de la confrontación entre el pragmatista y el realista intuitivo por lo que respecta al estatuto de las intuiciones admite dos descripciones: bien como un conflicto entre intuiciones sobre la importancia que estas tienen, bien como cierta preferencia por un vocabulario frente a otro. El realista será partidario de la primera descripción y el pragmatista de la segunda. Carece de importancia cuál de ambas descripciones empleemos, siempre y cuando quede claro que *la diferencia estriba en si la filosofía está obligada a tratar de hallar puntos de partida naturales ajenos a las tradiciones culturales, o si toda filosofía debe limitarse a comparar y marcar distinciones entre las tradiciones culturales.* Volvemos pues a toparnos con el problema de si la filosofía ha de ser Filosofía. El realista intuitivo cree que existe algo tal como la verdad Filosófica, porque cree que, subyaciendo a todo texto, hay algo que no es tan solo un texto más, sino algo a lo que los distintos textos intentan *ajustarse*. El pragmatista no cree que exista algo así. Ni siquiera cree que pueda aislarse algo como *los propósitos para cuyo cumplimiento construimos vocabularios y formas culturales* que puedan emplearse para contrastar vocabularios y formas culturales. Pero sí cree que, en el proceso de contrastar entre sí vocabularios y formas culturales

traemos a escena nuevos y mejores modos de hablar y de actuar, modos que no son mejores ateniéndonos a un canon previamente conocido, sino por cuanto que llegan a *parecemos* claramente mejores que sus predecesores.

5. UNA CULTURA POST-FILOSÓFICA

Comencé afirmando que el pragmatista se negaba a aceptar la distinción Filosófica entre una verdad-de-primer-orden-como-correspondencia-con-la-realidad, y una verdad-de-segundo-orden-como-lo-que-es-bueno-creer. Dije que esto planteaba el problema de si podría haber una cultura sin Filosofía, sin el intento platónico de segregar las verdades meramente contingentes y convencionales de las Verdades que son algo más que eso. Las dos últimas secciones, en las que he intentado repasar el último asalto de las objeciones *realistas* contra el pragmatismo, nos ha devuelto a mi distinción inicial entre filosofía y Filosofía. El pragmatismo niega la posibilidad de ir más allá de la idea de Sellars de *ver cómo las cosas encajan entre sí*, cosa que, para el intelectual libresco de nuestros días, significa ver en qué medida encajan entre sí todos los distintos vocabularios de cualesquiera épocas y culturas. La *intuición* es solo el último nombre de un recurso que nos apearía del tiovivo literario-histórico-antropológico-político en el que giran dichos intelectuales, para conducirnos a un terreno *progresista* y *científico*, a una estrategia que nos llevaría de la filosofía a la Filosofía.

Señalaba anteriormente que había un tercer motivo para la reacción antipragmatista: la mera esperanza de apearse del mencionado tiovivo. Esta esperanza tiene su correlato en el miedo de que, de no haber una tarea cuasicientífica propia de la filosofía, de no haber un *Fach* estrictamente profesional que distinga al profesor de filosofía del historiador o del crítico literario, se habrá perdido algo que viene siendo esencial para la vida intelectual de Occidente. Ciertamente, este miedo está justificado. Si la Filosofía desaparece, habremos perdido algo esencial para la vida intelectual de Occidente, al igual que perdimos algo esencial cuando las

intuiciones religiosas dejaron de contar como candidatos intelectualmente respetables para la articulación Filosófica. Pero la Ilustración pensaba, con toda razón, que la religión sería sustituida por algo *mejor.* De igual manera, el pragmatista apuesta por que la cultura *científica*, positivista, producto de la Ilustración, será substituida por algo *mejor.*

Decidir si el pragmatista tiene motivos para ser tan optimista equivale a la cuestión de si es posible imaginar, o desear, una cultura en la que nadie —o al menos ningún intelectual— crea que contamos, en lo más profundo de nosotros, con un criterio que determine si estamos en contacto con la realidad o no lo estamos, cuando estamos en la Verdad. En esta cultura, ni los sacerdotes, ni los físicos, ni los poetas ni el Partido serían considerados como más *racionales*, más *científicos* o más *serios* unos que otros. Ninguna parcela de la cultura podría escogerse como ejemplo (o como notable contraejemplo) de las aspiraciones de las demás. No tendría sentido que, además de los criterios intradisciplinares en uso, que obedecían los buenos sacerdotes o los buenos físicos, hubiera otros criterios transdisciplinares, transculturales y ahistóricos a los que también prestaran obediencia. En tal cultura aún existiría el culto a los héroes, si bien no a héroes descendientes de los dioses, alejados del resto de la humanidad por su cercanía a lo inmortal. Se trataría solamente de la admiración sentida hacia hombres y mujeres excepcionalmente aptos para cada una de las innumerables tareas a realizar. Personas así no estarían en posesión de un Secreto arrancado por medio de la Verdad, sino que serían sencillamente personas valiosas por su humanidad. *A fortiori*, en dicha cultura no habría un personaje al que llamar *Filósofo*, encargado de explicar cómo y por qué ciertas áreas de la cultura disfrutan de una relación especial con la realidad. Semejante cultura contaría sin duda con especialistas que viesen cómo las cosas encajan entre sí. Mas dichas personas no se ocuparían de un tipo especial de *problemas*, ni dispondrían de un *método* especial, ni se atendrían a cánones disciplinares que les fueran propios, ni tampoco se catalogarían como miembros de un colectivo *profesional*. Podrían guardar cierto parecido con los profesores de filosofía contemporáneos al mostrar

mayor interés por la responsabilidad moral que por la prosodia, o por la articulación de oraciones que por la del cuerpo humano, pero también podría ocurrir lo contrario. Serían intelectuales de amplias miras dispuestos a manifestar su opinión sobre casi todos los temas, con la esperanza de hacer que encajen con todo lo demás.

Dicha cultura hipotética le sienta como un tiro tanto al platónico como al positivista, quienes la consideran *decadente*. Los platónicos piensan que carece de principio rector, de centro, de estructura. Los positivistas piensan que no guarda el debido respeto por los hechos innegables, por ese ámbito cultural —la ciencia— en el que la búsqueda de la verdad prevalece sobre la opinión y la emoción. Los platónicos gustarían de una cultura regida por lo eterno. Los positivistas gustarían de otra regida por lo temporal, por el irresistible impacto del modo de ser del mundo. Mas ambos querrían una cultura *dirigida*, sometida, que no quedase abandonada a su suerte. Para ambos, la decadencia reside en la renuncia a someterse a algo que se encuentra *ahí afuera*, a admitir que por encima de los lenguajes que hablan hombres y mujeres, existe algo a lo que dichos lenguajes, y los mismos hombres y mujeres que los hablan, tienen que tratar de *adecuarse*. Por ende, para ambos, la Filosofía, como disciplina que marca una línea divisoria entre tales intentos de adecuación y las demás facetas de la cultura, y por tanto entre verdades de primer y segundo orden, está obligada a participar en la lucha contra la decadencia.

De manera que la pregunta por la conveniencia de tal cultura post-Filosófica también puede formularse del modo que sigue: ¿cabe tomar francamente en serio la ubicuidad del lenguaje? ¿Podemos autoconcebirnos como seres que nunca se encuentran con la realidad *excepto bajo una descripción*, como seres que, como dice Goodman, construyen mundos en vez de descubrirlos[53]? Esta pregunta no tiene nada que ver con el *idealismo*, con la sugerencia de que el hecho de que la realidad sea *de naturaleza espiritual* pueda o deba servirnos de consuelo metafísico. Se trata más bien de preguntarnos si podemos renunciar a lo que Stanley Cavell llama «la posibilidad de que, de entre el sinfín de descripciones verdaderas de

mí mismo, haya una que me diga quién soy yo»[54]. La esperanza de que una de ellas responda precisamente a esta pregunta constituye el impulso que, en la cultura de nuestros días, lleva a los jóvenes a elegir sus lecturas en las bibliotecas y les impulsa a proclamar que han encontrado el Secreto que lo deja todo claro, que permite que serios científicos y eruditos alberguen en sus días postreros la esperanza de que su obra tiene *implicaciones filosóficas* y una *profunda significación humana*. En una cultura post-Filosófica, sería alguna otra esperanza la que nos hiciese elegir nuestras lecturas en las bibliotecas y añadir nuevos volúmenes a nuestras elecciones previas. Sería probablemente la esperanza de legar a nuestros descendientes un modo de describir los modos de descripción que nos han salido al paso, una descripción de las descripciones con la que la especie humana se ha encontrado hasta ahora. Si uno considera *nuestra época* como *nuestra concepción de las épocas pasadas*, de modo que, en buena lógica hegeliana, cada época recapitula todas las anteriores, entonces una cultura post-Filosófica coincidiría con Hegel en que la filosofía es «su propia época aprehendida en forma de pensamientos»[55].

En una cultura post-Filosófica resultaría claro que esto es *todo* a lo que la filosofía puede aspirar. No puede dar respuesta a preguntas relativas a la relación que el pensamiento de nuestros días —las descripciones de las que se sirve, los vocabularios que emplea— guarda con algo que no sea simplemente un vocabulario alternativo. Así pues, consiste en un estudio comparativo de las ventajas y de los inconvenientes de las distintas formas de hablar inventadas por nuestra especie. Dicho sea en pocas palabras: la filosofía se asemeja bastante a lo que a veces llamamos *crítica de la cultura*, expresión que ha acabado por hacer referencia al tiovivo literario-histórico-antropológico-político al que antes aludía. El *crítico de la cultura* moderno y occidental se siente lo bastante libre para hacer comentarios sobre todo aquello que se le antoje. Representa una prefiguración del intelectual multipropósito perteneciente a una cultura post-Filosófica, del filósofo que ha renunciado a las pretensiones de la Filosofía. Pasa sin solución de continuidad de

Hemingway a Proust, de ahí a Hitler, a Marx, a Foucault, a Mary Douglas, a la actual situación del sudeste asiático, a Gandhi y a Sófocles. Es un diletante que acude a dichos nombres para referirse a una serie de descripciones, de sistemas simbólicos, de modos de ver las cosas. Su especialidad es ver similitudes y diferencias entre grandes concepciones, entre intentos de ver cómo las cosas encajan entre sí. Es la persona que te dice cómo todos los modos de hacer que las cosas encajen entre sí, encajan efectivamente entre sí. No obstante, puesto que no te dice cómo todas las formas *posibles* de hacer que las cosas encajen entre sí *tienen* que encajar entre sí —puesto que carece de un punto arquimédico extrahistórico de esta clase— su sino es quedar obsoleto. Nadie está tan pasado de moda como el zar de la generación anterior, el hombre que sometió a una nueva descripción todas esas viejas descripciones de las que, gracias en parte a su nueva descripción, nadie quiere oír hablar.

Para el platónico y el positivista, la vida de los habitantes de la *cultura literaria* de Snow, quienes cifran sus mayores esperanzas en conceptualizar su propia época, no merece ser vivida, pues es una vida cuyo legado es efímero. Por el contrario, positivistas y platónicos esperan legar proposiciones verdaderas, cuya verdad quede establecida por siempre jamás, que sean la herencia de todas las generaciones venideras de la especie humana. El temor y la desconfianza que inspira el *historicismo* —su insistencia en la mortalidad de los vocabularios en los que se expresan esas verdades presuntamente inmortales— es la razón por la que Hegel (y, más recientemente, Kuhn y Foucault) sean *bétes noires* para los Filósofos, y sobre todo para los voceros de la *cultura científica* de la que nos habla Snow[56]. (Cierto es que el propio Hegel tuvo sus instantes Filosóficos, pero la temporalización de la racionalidad que propuso fue un paso único y decisivo que vino a parar en la desconfianza pragmatista hacia la Filosofía.)

La oposición entre vocabularios mortales y proposiciones inmortales queda reflejada en la oposición entre la comparación inconclusa de vocabularios (con todo el mundo tratando de *aufheben* [superar] el modo de expresarlo todo por parte de todo el

mundo) que es propia de la cultura literaria y la argumentación rigurosa: el procedimiento característico de las matemáticas, lo que Kuhn llama ciencia *normal* y el derecho (al menos al derecho consuetudinario). La comparación entre vocabularios da lugar a nuevos vocabularios, sintéticos. La argumentación rigurosa da lugar al consenso sobre proposiciones. Lo que resulta verdaderamente exasperante para los intelectuales literarios, desde el punto de vista de aquellos que se inclinan hacia la ciencia o la Filosofía, es su incapacidad de seguir dichas argumentaciones rigurosas, de estar de acuerdo con lo que presuntamente valdría para dirimir una disputa, con los criterios a los que todas las partes deben apelar. Esa exasperación desaparecería en una cultura post-Filosófica. En dicha cultura, los criterios serían concebidos a la manera del pragmatista, como áreas de descanso transitorias creadas para fines utilitarios específicos. Según la tesis pragmatista, un criterio (algo que se sigue de los axiomas, lo que la aguja señala, lo que el estatuto establece) lo *es* por cuanto cierta práctica social concreta requiere que se paralice el proceso de investigación, que se detenga el regreso de las interpretaciones, con vistas a la consecución de algo concreto[57]. De forma que, *en términos generales*, la argumentación rigurosa —esa práctica posibilitada por el consenso sobre criterios, sobre puntos finales— ya deja de ser algo más *generalmente* deseable que el bloqueo del proceso de investigación[58]. Es algo que conviene tener si se puede conseguir. Cuando los criterios que uno se compromete a seguir pueden determinarse de antemano con suficiente claridad (por ejemplo, averiguando el metabolismo de una enzima, poniendo freno a la violencia callejera, demostrando teoremas), entonces *podemos* alcanzar lo que buscamos. Cuando ocurre lo contrario (como sucede con la prosecución de una sociedad justa, con la resolución de un dilema moral, con la elección de un símbolo de fundamental importancia, con la busca de una sensibilidad *postmoderna*) lo más probable es que no podamos realizarlo, y no se debería intentar hacerlo. Si lo que a uno le interesa es la *filosofía*, *a buen seguro* no será realizable, pues uno de los puntos en el que difieren los diversos vocabularios para

describir cosas es el propósito al que obedece tal descripción. El Filósofo no estará dispuesto *a priori* a incurrir en una petición de principio a la hora de decidir entre las distintas descripciones. El impulso para pasar de la filosofía a la Filosofía corre parejo a la ambición de hacer de ello la búsqueda de un vocabulario definitivo que podamos conocer de alguna manera por adelantado como núcleo común, verdad, del resto de vocabularios que podrían haberlo precedido. Tal es la ambición a la que, en opinión del pragmatista, hay que poner coto, cosa que una cultura post-Filosófica habría logrado reprimir.

La razón de mayor peso para negar la posibilidad de esa cultura reside en que, al parecer, concebir todos los criterios como áreas de descanso transitorias que una comunidad crea para hacer llevaderas sus investigaciones es algo moralmente humillante. Supongamos que Sócrates estaba en un error y *que jamás* hayamos visto nunca la Verdad, de modo que seamos incapaces de reconocerla intuitivamente cuando vuelva a presentarse ante nosotros. Esto quiere decir que cuando llega la policía secreta, cuando los torturadores violan al inocente, no cabe hacerles una admonición del tipo «Hay algo dentro de ti que estás traicionando. Aunque encarnes las prácticas de una sociedad totalitaria que dure eternamente, hay algo más allá de esas prácticas que te condena». Es duro vivir con ese pensamiento, al igual que con la advertencia de Sartre:

> Mañana, después de mi muerte, algunas gentes querrán instaurar el fascismo, y el resto será tan cobarde o tan miserable como para dejar que se salgan con la suya. A partir de entonces, el fascismo será la verdad del hombre, y nos lo tendremos merecido. En realidad, las cosas serán como el hombre ha querido que sean[59].

Este penoso dictamen trae a colación lo que vincula a Dewey y a Foucault, a James y a Nietzsche: el sentimiento de que en lo más profundo de nosotros no hay nada que nosotros no hayamos depositado, ningún criterio que no hayamos creado al dar luz a una práctica, ningún canon de racionalidad que no sea una apelación a

dichos criterios, ni argumentación rigurosa alguna que no obedezca a nuestras propias convenciones.

En consecuencia, en una cultura post-Filosófica, hombres y mujeres se sentirían abandonados, como seres meramente finitos, sin vínculo alguno con el Más Allá. Tal como el pragmatista ve las cosas, el positivismo representaba un estadio intermedio en el despliegue de dicha cultura, en la marcha hacia el habérnoslas sin Dios, según la expresión de Sartre. Pues el positivista todavía retenía un dios en su idea de Ciencia (y en su idea de «filosofía científica»), en su idea de un fragmento de la cultura donde contactábamos con algo distinto de nosotros mismos, donde hallábamos la verdad lisa y llana, independiente de toda descripción. Así pues, la cultura positivista puso en movimiento un péndulo que oscilaba sin cesar entre la concepción que hacía de los valores «algo meramente *relativo* (*emotivo* o *subjetivo*)» y la concepción según la cual hacer intervenir el *método científico* en cuestiones de decisión política y moral era la solución a todos nuestros problemas. Por el contrario, el pragmatista no erige la Ciencia como ídolo que ha de ocupar el lugar que en cierto momento ocupaba Dios. Ve la ciencia como un género literario más o, a la inversa, ve la literatura y las artes a modo de investigaciones en pie de igualdad con las que realiza la ciencia. De manera tal que no concibe la ética como un ámbito más *relativo* o *subjetivo* que la teoría científica, ni tampoco como algo que necesite convertirse en *científico*. La física es un intento de hacer frente a determinados fragmentos del universo; la ética trata de hacer frente a otro tipo de fragmentos. La matemática auxilia a la física en su tarea; la literatura y las artes hacen lo propio con la ética. De estas investigaciones, algunas acaban en proposiciones, otras en narrativas, otras en cuadros. La cuestión de cuáles son las proposiciones que hemos de aseverar, cuáles los cuadros que contemplar y cuáles las narrativas que escuchar y que comentar, versan sin excepción sobre algo que ha de ayudarnos a conseguir lo que queremos (o lo que *deberíamos* querer).

La cuestión de si la concepción pragmatista de la verdad —tema en sí mismo poco productivo— equivale pues a preguntar si vale la pena promover una cultura post-Filosófica. No se trata de preguntar

por el significado de *verdadero*, ni de preguntar por los requisitos que debe cumplir una filosofía del lenguaje adecuada, ni de preguntar si el mundo existe *con independencia de nuestras mentes*, ni tampoco de preguntar si los eslóganes del pragmatista capturan las intuiciones de nuestra cultura. No hay manera de zanjar el debate entre el pragmatista y su oponente apelando a criterios válidos para ambas partes. Nos hallamos ante uno de los debates de tipo todo o nada, en los que de nada vale perseguir un consenso sobre «los datos» o sobre lo que zanjaría la disputa. Pero que el debate sea intrincado no es razón para desestimarlo. No menos intrincado fue el debate entre religión y secularización, y sin embargo fue importante llegar a resolverlo del modo que se hizo.

Si la explicación de la escena filosófica contemporánea que ofrezco en estos ensayos es correcta, entonces la polémica en torno a la verdad del pragmatismo reproduce la polémica que los desarrollos culturales de mayor importancia a partir de Hegel coinciden en poner sobre el tapete. Pero, como su predecesora, no va a resolverse gracias a un nuevo y repentino descubrimiento de cómo son realmente las cosas. Solo se decidirá, si es que la historia nos concede el placer de decidir tales asuntos, gracias a una pausada y dolorosa elección entre imágenes alternativas de nosotros mismos.

---

7 El libro de A. J. Ayer, *The Origins of Pragmatism,* Freeman, Cooper, San Francisco, 1968, es un buen ejemplo de dicho punto de vista.

8 Con respecto a esta actitud, véase la crítica de Habermas a Peirce en *Conocimiento e interés,* Taurus, Madrid, 1980, cap. 6, y también la cita de Heidegger en la nota 66 del tercer ensayo del presente libro.

9 Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* Cátedra, Madrid, 1989.

10 El autor se refiere al segundo volumen de sus *Philosophical Papers, Essays on Heidegger and Others,* Cambridge University Press, Cambridge, 1991. *(N. del T.)*

11 Desarrollo esta afirmación en los ensayos 6 y 8 del presente libro.

12 Véase el parágrafo final del ensayo 11 del presente libro.

13 Véase Davidson, «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association,* 47 (1973-1974), pp. 5-20. Véase asimismo mi tratamiento de las tesis de Davidson en el ensayo 1 de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* y en «Trascendental Arguments, Self-Reference and Pragmatism» (*Trascendental Arguments and Science*), P. Bieri, R.-P Horstman y L. Krüger (eds.), Reidel, Dordrecht, 1979, pp. 77-103.

14 El lector encontrará una discusión más pormenorizada de esta distinción en el parágrafo 6 del capítulo 7 de este mismo libro.

15 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce,* Charles Hartshone, Paul Weiss y Arthur Burks (eds.), Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1933-1958, pp. 5313-5314.

16 Jacques Derrida, *De la gramatologia,* Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, p. 63.

17 Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality,* Routledge and Kegan Paul, Londres, 1967, p. 160 [*Ciencia, percepción y realidad*, Tecnos, 1971].

18 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* MacMillan, Nueva York, 1953, p. 18. Traducción española de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, *Investigaciones filosóficas,* Grijalbo, Barcelona, 1988.

19 Hans-George Gadamer, *Philosophical Hermeneutics,* University of California Press, Berkeley, 1976, p. 19.

20 Michel Foucault, *The Order of Things,* Random House, Nueva York, 1973, p. 386.

21 Martin Heidegger, *On the Way to Language,* Harper and Row, Nueva York, 1971, p. 50.

22 Véase Hans Sluga, *Frege,* Routledge and Kegan Paul, Londres, 1980, «Introducción» y cap. 1, con respecto a las motivaciones neokantianas y antinaturalistas de Frege.

23 Thomas Nagel, *Mortal Questions,* Cambridge University Press, Cambridge, 1979, p. xii.

24 *Ibid.*, p. 171.

25 Sobre este punto, véase el parágrafo 6 del séptimo ensayo de este libro.

26 Véase la definición de *realismo metafísico* que Hilary Putnam ofrece en estos términos en su libro *Meaning and the Moral Sciences,* Routledge and Kegan Paul, Londres, p. 125.

27 Hilary Putnam, *Mind, Language and Reality,* Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 236.

28 Hartry Field, «Meaning, Logic and Conceptual Role», *Journal of Philosophy,* LXXIV (1977), p. 398.

29 Field, «Tarski's Theory of Truth, *Journal of Philosophy,* LXIX (1972), p. 373.

30 En su libro *Meaning and the Moral Sciences,* p. 16, Putnam atribuye esta opinión a Leeds. Cabe presumir que Field respondería que sí *es* una noción explicativa por cuanto que usamos las creencias de la gente como índices del modo de ser de las cosas en el mundo. [Con respecto a este argumento, véase «Tarski's Theory of Truth» y también el artículo de Field «Mental Representations», en Ned Block (ed.), *Readings in Philosophical Psychology,* vol. 2, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1981, p. 103.] El pragmatista debería responder a su vez que nuestra postura no consiste en afirmar «Aceptaré lo que Jones dice como, *ceteris paribus,* un indicio fiable del modo de ser del mundo», sino en afirmar «Haré mías, *ceteris paribus,* las afirmaciones de Jones».

31 De hecho, numerosos pragmatistas (entre los que me cuento) no siempre han tenido la prudencia suficiente para zafarse de este ardid. A menudo, el pragmatista ha visto en la definición de verdad de Peirce —la verdad como el punto de convergencia futuro de la investigación— una buena manera de captar la intuición realista por la cual la Verdad es Una. Pero el pragmatista no cuenta con más razones para intentar asimilar esta intuición que para aceptar la intuición por la cual, en cualquier situación, existe siempre la Acción Moralmente Correcta para Realizar. Tampoco cuenta con razones para creer que una ciencia como la poesía, en la que proliferan sin cesar nuevos vocabularios, sería inferior a otra en la que todos los investigadores se comunican sirviéndose del Lenguaje de la Ciencia Unificada. [He de dar las gracias a Putnam, quien me persuadió de no dejarme seducir por la definición de Peirce, aunque, claro está, las razones de Putnam no coinciden con las mías. He de dar igualmente las gracias a Simón Blackburn por su reciente

artículo «Truth, Realism, and the Regulation of Theory», *Midwest Studies in Philosophy,* V (1980), pp. 353-3 71, en el que subraya que «Pudiera ser que la idea de revisión (de nuestras teorías) bastase para interpretar comentarios relativos a la posible incorrección de nuestra teoría predilecta, pero que no bastase para justificar la idea de un límite de la investigación» (p. 138).]

32 William James, *Pragmatism and the Meaning of Truth,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978, p. 42.

33 *Ibid.*, p. 322.

34 Tengamos en cuenta que la pregunta por la posibilidad de una *teoría sistemática del significado para un lenguaje dado* se localiza en una zona ambigua, entre la pregunta «¿Podemos dar cuenta sistemáticamente de todo aquello que el usuario de cierto lenguaje natural tendría que saber para tener competencia lingüística?» y la pregunta «¿Podemos lograr una semántica filosófica que sirva de fundamento al resto de la filosofía?». Michael Dummett aúna desconcertantemente ambas preguntas cuando afirma que la concepción metafilosófica de Wittgenstein, la que niega la posibilidad de que la filosofía sea sistemática, presupone la imposibilidad de una *teoría sistemática del significado* (Dummett, *Truth and Other Enigmas,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978, p. 453). Dummett acierta al afirmar que Wittgenstein ha de admitir que

el hecho de que todo aquel que domine determinado lenguaje es capaz de entender un número infinito de oraciones de ese lenguaje... difícilmente puede explicarse sin recurrir al supuesto por el cual cada hablante dispone de una comprensión implícita de cierto número de principios generales que rigen el uso de las palabras en las oraciones del lenguaje (*ibid.*, p. 451).

y que con ello Wittgenstein se compromete con tal *teoría sistemática*. Pero conceder que esta sea la única explicación del hecho en cuestión no le obliga a uno a creer, con Dummett, que «la filosofía del lenguaje es el fundamento del resto de la filosofía» (*ibid.*, p. 454). Uno podría seguir a Wittgenstein y *no* ver la filosofía como la actividad de ofrecer *análisis* y negar así la presuposición que subyace a la tesis de Dummett, según la cual «es imposible determinar plenamente la corrección de cualquier fragmento de análisis practicado en otra rama de la filosofía hasta que sepamos con suficiente certeza qué forma debe adoptar una teoría correcta del significado de nuestro lenguaje» (*ibid.*). Dummett se contenta con este último comentario a la hora de explicar por qué la filosofía del lenguaje es el *fundamento* del resto de la

filosofía. Como traté de argumentar en el capítulo 6 de *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* el hecho de que la semántica filosófica creciese en el seno de la metafilosofía no significa que una semántica madura y fructífera —una buena *teoría sistemática del significado de un lenguaje*— tenga necesariamente consecuencias metafilosóficas. Los niños reniegan con frecuencia de sus progenitores. Cierto es que Dummett no se equivoca al pensar que la obra de Wittgenstein no «dota de un fundamento sólido a la práctica filosófica futura» del tipo que los positivistas esperaban (y Dummett sigue esperando) de la obra de Frege (*ibid.*, p. 452). Mas solo alguien convencido de antemano de que la semántica debe facilitar a los filósofos pautas de *análisis* imputaría esta ausencia de fundamentación al hecho de que Wittgenstein fracase a la hora de «facilitarnos una idea general de la forma que una teoría del significado debe adoptar» (*ibid.*, p. 453). Wittgenstein creía, por motivos ajenos a la semántica, que la filosofía no era la clase de cosa que dispusiera de fundamentos, semánticos o de otro tipo.

35 Dummett, *Truth and Other Enigmas,* p. 358.

36 Sobre la pretensión de que el pragmatismo no puede dar razón de los logros de la ciencia (desarrollada con más detalle en un próximo libro de Richard Boyd) véase Simón Blackburn, «Truth, Realism, and the Regulation of Theory» (citado anteriormente, en la nota 25), en particular pp. 356-360. Estoy de acuerdo con la conclusión final de Blackburn: «en los contenciosos sobre moral, condicionales, contrafácticos y matemáticas, el realismo solo es digno de defensa bajo una interpretación que no sea controvertida» (p. 370).

37 Esta valija de ardides contiene cantidad de valiosas antigüedades, algunas de las cuales fueron legadas al pragmatista por Berkeley *a través* de los idealistas británicos. Dicha asociación del pragmatismo con los argumentos de Berkeley en favor del fenomenalismo ha llevado a muchos realistas (Lenin, Putnam) a sugerir que el pragmatismo es: *a)* una mera variante del fenomenalismo, *b)* intrínsecamente *reductivista*. Pero argumentar en favor de un fenomenalismo tipo Berkeley no solo exige seguir la máxima pragmática por la cual las cosas son como son conocidas, sino también la tesis (justamente criticada por Reid, Green, Wittgenstein, Sellars, Austin *et al.)* de que podemos dar sentido a la noción de *idea* de Berkeley. Sin esta última noción, no podemos proseguir en la dirección marcada por la tesis del idealista británico por la cual «la realidad es de naturaleza espiritual». El fracaso en distinguir entre las premisas de Berkeley es responsable en buena parte de la retórica realista acerca de la creencia del pragmatista en la *maleabilidad* de la realidad, de su incapacidad para apreciar el carácter en bruto del mundo

material y de su parecido habitual con los idealistas al no darse cuenta de que «la relación entre las cosas físicas y las mentes es externa». Con todo, hay que reconocer que William James dijo a veces cosas a las que podía achacarse tales acusaciones. (Véase, por ejemplo, el desastroso y frívolo texto de la página 125 de su obra *Pragmatism.* En el quinto ensayo del presente libro critico a Dewey por sus ocasionales extravíos por idénticos senderos.) Con respecto al *reductivismo*, la defensa del pragmatista ante tal acusación consiste en afirmar que, ya que en su opinión todos los vocabularios son herramientas para cumplir ciertos propósitos y no representaciones del verdadero modo de ser de las cosas, no le es posible afirmar que «Todo X *es en realidad* Y», aunque sí *puede* decir que, para ciertos propósitos, resulta más provechoso hablar en términos de Y que en términos de X.

38 Véase Thompson Clarke, «The Legacy of Skepticism», *Journal of Philosophy,* LXIX (1972), pp. 754-769, sobre todo el párrafo final. Tanto Cavell como Nagel citan este ensayo como una clarificación de la *profundidad* de la tradición del escepticismo epistemológico. Véase el décimo ensayo de este libro, dedicado a Cavell.

39 Nagel, *Mortal Questions,* p. xii.

40 *Ibid.*, p. 35.

41 *Ibid.*, pp. 35-36.

42 *Ibid.*, p. 36.

43 *Ibid.*, p. 37.

44 Irish Murdoch, *The Sovereignív of Good,* Schocken, Nueva York, 1971, p. 8.

45 *Ibid.*, p. 9.

46 *Ibid.*, p. 27.

47 *Ibid.*, pp. 28-30.

48 Daniel Dennett, *Brainstorms,* Bradford Books, Montgomery, Vt, 1978, p. 228.

49 Nagel, *Mortal Questions,* pp. 192-193.

50 Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* I, sec. 271.

51 *Ibid.*, I, sec. 115.

52 Nagel, *Mortal Questions,* p. 170.

53 Véase N. Goodman, *Ways of Worldmaking,* Hackett, Indianápolis, 1978. Pienso que el tropo de Goodman acerca de la *pluralidad de mundos* induce a error y que no basta con la noción de *pluralidad de descripciones del mismo mundo* (siempre y cuando uno pregunte «¿Y cuál es ese mundo?»). Pero su insistencia en la imposibilidad de comparar descripciones del mundo en cuanto a su adecuación, cosa que deja patente en los dos primeros capítulos de su libro, me parece crucial.

54 Stanley Cavell, *The Claim of Reason,* Oxford University Press, Oxford, 1979, p. 388.

55 Hegel, *Grundlinien der Rechtsphilosophie,* edición Ullstein Buch, Francfort del Main, 1972, p. 14. Este pasaje, así como el célebre texto que viene a continuación («Cuando la filosofía pinta su gris sobre gris, ello es signo de que una forma de la vida se ha vuelto vieja, y con gris sobre gris no se la puede rejuvenecer sino solo conocerla. La lechuza de Minerva solo levanta el vuelo al anochecer») no es típicamente hegeliano, y es difícil de reconciliar con buena parte del resto de sus afirmaciones referentes a la filosofía. Aun así, representa perfectamente la faceta hegeliana que intervino en la creación del historicismo decimonónico y que forma parte del bagaje literario del intelectual de nuestros días. Me extenderé más sobre este punto en el octavo ensayo.

56 La oposición entre las culturas científica y literaria establecida por Snow (en *The Two Cultures and the Scientific Revolution,* Cambridge University Press, Cambridge, 1959) es, en mi opinión, más importante de lo que el propio Snow creía. Viene a coincidir con la oposición entre quienes se consideran producto de su tiempo, episodios efímeros de una incesante conversación, y quienes confían en aportar su granito de arena de la playa newtoniana a una estructura permanente. Se trata de un debate que no puede zanjarse instando a los críticos literarios a leer física o a los físicos a leer revistas literarias. La oposición ya existía en tiempos de Platón, cuando la Poesía y la Filosofía empezaban a levantar el vuelo. (Creo, dicho sea de paso, que quienes critican a Snow aduciendo que «no hay solo *dos* culturas, sino muchas» pasan por alto este punto. Si alguien desea obtener una nítida dicotomía entre las dos culturas de las que habla Snow, solo tiene que preguntar a cualquier censor de la Europa del Este qué libros producidos en Occidente pueden ser importados a su país. Su divisoria afectará a campos como la historia y la filosofía, pero

casi siempre dejará intacta la física y marginará las novelas cultas. Los libros que no se pueden importar serán aquellos que tienen la posibilidad de sugerir nuevos vocabularios para la auto descripción.)

57 Sobra decir que hay multitud de criterios que rigen todas y cada una de las divisiones entre las diferentes partes de la cultura; por ejemplo, las leyes de la lógica, el principio que establece que los informes de un reconocido mentiroso no son dignos de crédito, y cosas por el estilo. Pero dichos criterios no disfrutan de una particular autoridad en virtud de su universalidad, como tampoco el trío de fulcro, tuerca y palanca disfrutan de privilegio alguno en virtud de su intervención en toda otra máquina.

58 Peirce afirmaba que *la primera regla de la razón* era «No paralizar el proceso de investigación» *(Collected Papers,* p. 1135). Pero no se refería a que uno tuviera que tomar cualquier ruta que tuviera a la vista, cosa que su énfasis en el *autocontrol lógico* como corolario del *autocontrol ético* pone de manifiesto. (Véase, por ejemplo, *Collected Papers,* p. 1606.) Su *regla de la razón* apunta en la misma dirección que su observación en torno a la ubicuidad del lenguaje; en su opinión, jamás deberíamos creer que el regreso en la interpretación puede detenerse de una vez por todas y que, por el contrario, deberíamos percatarnos de que siempre puede haber a la vuelta de la esquina un vocabulario, un conjunto de descripciones que ponga todo nuevamente en cuestión. Afirmar que la obediencia a los criterios es algo bueno *en sí mismo* equivaldría a afirmar que el autocontrol es un bien en sí mismo. Sería abrazar una especie de puritanismo Filosófico.

59 Jean Paul Sartre, *L 'existentialisme est un humanisme,* Nagel, París, 1946, pp. 53-54.

1

EL MUNDO FELIZMENTE PERDIDO

Desde Hegel, la idea de un marco conceptual alternativo viene siendo un tópico de nuestra cultura. El historicismo hegeliano nos hizo ver cómo podía darse una auténtica innovación en el desarrollo del pensamiento y de la sociedad. Mirando hacia atrás podemos ver que dicha concepción historicista del pensamiento y de la moral fue posible gracias a Kant, el menos historicista de los filósofos. Pues fue Kant quien perfeccionó y cifró las dos distinciones necesarias para dar forma a la noción de un *marco conceptual alternativo*, la distinción entre la espontaneidad y la receptividad y la distinción entre verdad necesaria y verdad contingente. Desde Kant, encontramos que es casi imposible no concebir la mente como si estuviera dividida en facultades activas y pasivas, empleando los primeros conceptos para *interpretar* lo que *el mundo* impone sobre las últimas. También encontramos difícil evitar la distinción entre aquellos conceptos de los que la mente a duras penas puede prescindir y aquellos otros que puede adoptar o abandonar, y concebimos las verdades acerca de los primeros conceptos a modo de verdades *necesarias*, en el sentido más justo y paradigmático del término. Mas tan pronto como nos centramos en esta imagen de la mente, se nos ocurre, como se le ocurrió a Hegel, que todos esos conceptos *a priori* de máxima importancia, los que determinan cuál será nuestra experiencia o nuestra moral, podrían haber sido diferentes. Naturalmente, no podemos imaginar cómo sería una experiencia o una práctica con *esas* diferencias, pero podemos sugerir en abstracto que los hombres del Siglo de Oro, los pobladores de las islas Afortunadas, o los dementes, podrían verter nuestras intuiciones de propiedad común en moldes diferentes y tener pues consciencia de un mundo *diferente*.

Diversos asaltos a la contraposición entre lo observacional y lo teórico (por ejemplo, los de Kuhn, Feyerabend y Sellars) han desembocado recientemente en una nueva apreciación de la tesis kantiana según la cual efectuar un cambio en nuestros conceptos conllevaría cambiar lo que experimentamos, cambiar nuestro *mundo fenoménico*. Pero esta apreciación nos aboca a poner en duda la familiar distinción entre espontaneidad y receptividad. La posibilidad de diferentes esquemas conceptuales pone de manifiesto el hecho de que una intuición kantiana sin sintetizar no puede ejercer influencia alguna sobre el modo en que ha de ser sintetizada o, a lo sumo, solo puede ejercer una influencia que tendremos que describir en términos relativos a cierto esquema conceptual por el que optamos, al igual que describimos todo lo demás. La intuición kantiana, en cuanto que expresable en palabras, es precisamente un juicio perceptivo y, por tanto, no es algo *meramente intuitivo*. Y, en tanto que es inefable, no puede desempeñar ninguna función explicativa. Este dilema —paralelo al que los hegelianos suscitaron en torno a la cosa-en-sí— arroja dudas sobre la noción de la facultad de *receptividad*. No parece necesario postular un intermediario entre el impacto físico del estímulo sobre el órgano y el concepto consciente hecho y derecho que el organismo debidamente programado produce como resultado. Tampoco es pues necesario escindir el organismo en, por un lado, un encerado receptivo y un intérprete *activo* de lo que la naturaleza allí imprime, por otro. De modo que la tesis kantiana según la cual diferentes conceptos *a priori*, si pudiera haberlos, proporcionarían un mundo fenoménico diferente, da lugar o bien a la pretensión, no por simple menos paradójica, de que diferentes conceptos nos dotan de diferentes mundos o bien a la total renuncia a la noción de *marco conceptual*. Una vez excluidas las *intuiciones* kantianas, no podemos dar sentido a lo *fenoménico*. Pues la sugerencia de que nuestros conceptos dan forma a un material neutro deja de tener sentido si no hay nada que sirva como dicho material. Los propios estímulos físicos no sirven de substitutos, pues la contraposición entre los *postulados* que la mente inventa para predecir y controlar los estímulos y estos mismos

estímulos solo puede ser una contraposición entre el mundo expresable en palabras y su causa inefable[60].

Por consiguiente, la noción de marco conceptual *alternativo* siembra la duda sobre la noción matriz de *marco conceptual* y, en consecuencia, lo hace también a su propia destrucción. Pues en cuanto asoma la duda sobre la facultad de la receptividad y, en términos más generales, sobre la noción de substrato neutro, esa misma duda se propaga con suma facilidad hacia la idea de un pensamiento conceptual *moldeador* y, en consecuencia, hacia la idea de un Espíritu Universal que se desplaza de un conjunto de conceptos *a priori* a otro.

Con todo, las dudas que el asalto a la distinción entre lo dado y lo interpretado arroja sobre la perspectiva hegeliana son vagas y difusas comparadas con las que resultan del asalto a la distinción entre lo necesario y lo contingente. La sugerencia quineana de que la diferencia entre la verdad *a priori* y la verdad empírica se reduce a la diferencia entre lo relativamente difícil y lo relativamente fácil de abandonar conlleva la tesis de que no puede establecerse una clara distinción entre cuestiones de significado y cuestiones de hecho. A su vez, ello nos imposibilita (como señalaba Quine al criticar a Carnap) distinguir cuándo se trata de *teorías* alternativas y cuándo de *marcos* alternativos[61]. El concepto filosófico de *significado* contra el que Quine protesta es, en su opinión, la versión actualizada de la *idea de idea*, de una tradición filosófica entre cuyas encarnaciones se encuentra la idea kantiana de *concepto*. La idea de elección entre *postulados de significado* es la versión actualizada de la idea de elección entre esquemas conceptuales alternativos. Tras identificar lo necesario con lo analítico y explicar lo analítico en términos de significado, el ataque a la noción que Harman ha dado en llamar el sentido *filosófico* de significado se transforma en el ataque a la noción de *marco conceptual* en cualesquiera acepciones que asuman una distinción genérica entre dicha noción y la de *teoría empírica*[62].

Llegados a este punto, hemos visto cómo las críticas a lo dado y a la analiticidad sirven ambas para desmantelar la noción kantiana de *marco conceptual*, la idea de «conceptos necesarios para la

constitución de la experiencia, frente a aquellos otros que es necesario aplicar para controlar o predecir la experiencia». Vengo defendiendo que sin las nociones de *lo dado* y de *lo a priori* no tiene cabida la idea de *la constitución de la experiencia*. Por lo que tampoco cabe la idea de experiencias alternativas, o de mundos alternativos, que hayan de ser constituidos gracias a la adopción de nuevos conceptos *a priori*. Pero contamos con una objeción más directa y más simple contra la idea de *marcos conceptuales alternativos*, que acto seguido quiero abordar. Davidson y Stroud la han puesto recientemente en conexión con la tesis quineana de la indeterminación[63]. Es un argumento verificacionista que gira en torno a la imposibilidad de reconocer personas que empleen un marco conceptual distinto del nuestro (o, dicho de otro modo, a la imposibilidad de reconocer como *lenguaje* todo lo que no sea traducible al nuestro). La conexión entre el ataque de Quine a las concepciones *convencionalistas* de significado y este argumento verificacionista es presumiblemente la que sigue: si uno concibe el *significado* en función del descubrimiento de las disposiciones de habla de los foráneos en lugar de concebirlo en función de esencias mentales (ideas, conceptos, trozos de la estructura cristalina del pensamiento), le será imposible distinguir con claridad cuándo el foráneo emplea palabras cuyo significado difiere de cualesquiera palabras de nuestro lenguaje y cuándo este alberga numerosas creencias falsas. Podemos y debemos optar por descartar las malas traducciones en vez de adscribir creencias extravagantes, y a la inversa, pero jamás llegaremos al caso límite en el que todas o casi todas las creencias del foráneo deben considerarse falsas siguiendo un esquema de traducción que establezca la identidad semántica entre todos o casi todos sus términos y algunos de los nuestros. Jamás llegaremos a ese caso (prosigue el argumento de Davidson) porque cualquier esquema de traducción semejante se limitaría a poner de manifiesto que no hemos logrado hallar siquiera una traducción.

Pero (por llevar el argumento de Davidson algo más lejos), si nunca podremos hallar una traducción, ¿qué nos obliga a pensar que

estamos ante usuarios de un lenguaje? Desde luego, podemos imaginar organismos humanoides que emitan una enorme variedad de sonidos en las más diversas circunstancias que parecen producir distintos efectos en la conducta de los interlocutores. Mas supongamos que fracasan todos los reiterados intentos de correlacionar sistemáticamente dichos sonidos con el entorno y la conducta del organismo. ¿Cuál debería ser nuestra conclusión? Una posible respuesta sería que las hipótesis analíticas empleadas en nuestros esquemas de traducción tentativos hacen uso de conceptos que no compartimos con los de los nativos, pues estos *compartimentan el mundo* de otra manera, o tienen diferentes *espacios cualitativos*, o algo por el estilo. Pero ¿habría algún modo de decantarnos por esta respuesta frente a la posibilidad de que los sonidos emitidos por el organismo sean pura y *simplemente* sonidos? Una vez que imaginamos distintos modos de compartimentar el mundo, nada nos impide atribuir *lenguajes intraducibles* a *todo aquello* que emita una cierta variedad de señales. Siendo esto así, concluye el argumento verificacionista, dicho grado de indecisión nos muestra que el presunto concepto de un lenguaje que sea intraducible es tan quimérico como el de un color que sea invisible.

Es importante observar que este argumento puede prescindir de los argumentos quineanos en contra de la analiticidad y en favor de la indeterminación de la traducción. El argumento se mantiene por sí mismo; la única aportación de Quine al argumento en cuestión consiste en deslegitimar la posibilidad de que *significado* signifique algo aparte de lo que puede definirse contextualmente en el proceso de predicción de la conducta del foráneo. El único requisito para defender la incoherencia de la idea de que hay «personas que hablan nuestro idioma sin tener ninguna de nuestras creencias» es adoptar esta concepción del significado[64]. Con todo —por redondear el argumento— para *mostrar* dicha incoherencia tendríamos que probar pormenorizadamente que ningún cúmulo de conducta no lingüística del foráneo bastaría para subscribir una traducción en la que todas o la mayoría de sus creencias resultasen ser falsas[65].

Pues, por ejemplo, podría ocurrir que el foráneo interactuase con los árboles al emitir ciertos sonidos de un modo que dejase claro que teníamos que traducir algunas de sus proferencias como: «Tales cosas no son árboles», y lo mismo para cualquier otra cosa con la que se relacione. Cabría traducir algunas de sus proferencias del modo que sigue: «Yo no soy una persona», «Cuando hablo no digo palabras», «Jamás hemos de emplear el *modus ponens* para obtener argumentos válidos», «Incluso si estuviera pensando, y no es así, eso no probaría que existo». Podríamos ratificar estas traducciones mostrando que sus formas no lingüísticas de tratarse a sí mismo y de tratar a los demás indicaban que de veras abrazaba creencias tan paradójicas. La única manera de probar que esta situación no puede darse sería en realidad narrar toda la historia de este hipotético foráneo. Esto podría mostrar que todas esas creencias falsas son coherentes entre sí y con sus acciones, pero también podría no hacerlo. Mostrar que Davidson y Stroud estaban en lo cierto sería mostrar que, de hecho, tal historia es inenarrable.

No hay, según pienso, una manera más breve de decidir sobre la solidez de este argumento *a priori* contra la posibilidad de que existan marcos conceptuales alternativos que el saltarse tales posibles historias. Pero ser inconcluyente constituye un rasgo que este argumento comparte con todos los argumentos verificacionistas antiescépticos que tengan interés. El argumento se ajusta al siguiente modelo: 1) el escéptico da a entender que nuestras propias creencias (sobre las mentes de los demás, las mesas y las sillas, o sobre cómo traducir el francés, por ejemplo) cuentan con alternativas viables que, por desgracia, si alguien las tuviese, jamás podríamos saberlo, y que aun así justifican la suspensión del juicio; 2) el antiescéptico replica que el propio significado de los términos empleados muestra que las alternativas sugeridas no son solo dudosas, sino inverificables en principio, por lo que en modo alguno constituyen alternativas razonables; 3) el escéptico contesta que el verificacionismo confunde *ordo essendi* y *ordo cognoscendi*, y que bien podría darse el caso de que la alternativa fuese verdadera pese a que nunca lo supiéramos; 4) el antiescéptico responde que no merece la pena discutir sobre el tema hasta que el escéptico nos

explique pormenorizadamente cuál es la alternativa que postula, e insinúa que no podrá hacerlo, y 5) la controversia degenera en un forcejeo sobre quién tiene que correr con la carga de la prueba, en el que el escéptico defiende que no le corresponde a él construir una historia alrededor de la alternativa que ha sugerido, sino que ha de ser el antiescéptico quien muestre *a priori* que ello es imposible.

En el caso que traemos entre manos, el escéptico es un admirador de los *esquemas conceptuales alternativos* que practica su escepticismo a gran escala insinuando que toda nuestra estructura de creencias podría desaparecer sin dejar rastro y ser reemplazada por una alternativa completa y totalmente desemejante. El antiescéptico davidsoniano tiene derecho a preguntar cómo alguien podría llegar a llamar *evidencia* favorable a tal alternativa a cualquier pauta de comportamiento. El escéptico replica que quizá *nunca* lleguemos a hacerlo, pero esto solo muestra lo egocéntricos que somos. Y el asunto continúa indefinidamente[66].

No obstante, en este caso (a diferencia del caso de un escepticismo limitado de si, por ejemplo, *rojo* o *dolor* significan lo mismo para usted que para mí), la estrategia global del escéptico le da una ventaja dialéctica a tener en cuenta. Pues acto seguido puede esbozar a grandes rasgos qué pasaría si la alternativa que sugiere llegara a materializarse sin tener que enzarzarse en una disputa acerca de la interpretación de resultados experimentales concretos. Puede simplemente remitirnos a avances científicos y culturales que están a la orden del día, para luego extrapolarlos al radio de la ciencia-ficción. Consideremos, nos dirá, la siguiente concepción de la historia y del porvenir del hombre. Nuestros puntos de vista sobre la materia y el movimiento, sobre la vida que el hombre debe llevar y sobre otras tantas cosas han experimentado cambios sutiles y complicados desde tiempos de los griegos. Muchas de las planchas del barco de Neurath se han desprendido y se han recolocado de otro modo. Pero dado que 1) podemos describir por qué cada uno de estos cambios era racional y que 2) compartimos con los griegos *muchas* más creencias de las que disentimos (por ejemplo, que la cebada es mejor que las malas hierbas, la libertad

que la esclavitud, que el rojo es un color y que el relámpago con frecuencia precede al trueno), no querríamos hablar de un *marco conceptual alternativo*. Y aun así debemos admitir que hasta las reparaciones relativamente menores del barco que han tenido lugar en los pasados dos mil años bastan para plantearnos auténticas dificultades incluso a la hora de decidir *cómo* traducir algunas oraciones del griego y *cómo* explicar la *racionalidad* de los cambios habidos. De nuevo, las diversas mutaciones que han tenido lugar en nuestra comprensión del contenido de las creencias manifiestamente *compartidas* con los griegos (resultantes, por ejemplo, del desarrollo de otras malas hierbas, de nuevas formas de esclavitud, de nuevos modos de producir percepciones cromáticas y de nuevas explicaciones del sonido de los truenos y del aspecto de los relámpagos) nos hacen dudar un poco de que compartamos creencias. Nos hacen sentir que también aquí que, más que describir la historia, podemos estar dictándola. Permítasenos ahora una extrapolación que nos lleve desde nuestra cultura hasta una civilización galáctica del futuro que, supongamos, ha resituado y reformado 1050 planchas del barco en el que navegamos, mientras que, desde tiempos de Aristóteles, solo hemos logrado cambiar unas 1020. En este caso parece que sugerir una interpretación de estas alteraciones en términos de una secuencia de cambios racionales de opiniones en torno a un mismo tema resulta un poco forzado, al tiempo que resulta lógico temer que ni siquiera el más eminente de los historiadores galácticos de la ciencia *llegue a comprendernos*. Por tanto, concluye nuestro escéptico, no basta afirmar con Davidson y Stroud que describir en detalle las creencias de la civilización galáctica significa convertirlas automáticamente en meras teorías alternativas pertenecientes a un marco común. Aun haciendo tal concesión, sigue siendo racional esperar que vuelva a haber nuevos casos incomunicables e ininteligibles, aun cuando, *ex hypothesi*, no podamos ni escribir ni leer un relato de ciencia-ficción que describa la civilización galáctica. Por consiguiente, nos hallamos ante un caso en el que de veras existe una diferencia entre el *ordo cognoscendi* y el *ordo essendi* y que este imposibilita la aplicación de cualquier argumento verificacionista.

Para que la antinomia a la que aquí nos enfrentamos adquiera mayor solidez, concedamos, por mor del argumento, que una condición necesaria para que una entidad sea una persona es que tenga o haya tenido capacidad para articular creencias y deseos cuya cantidad y complejidad sean equiparables a los nuestros. Estas restricciones son imprescindibles a la hora de incluir niños y personas con demencia y de excluir perros y robots de tipo muy simple. Pero, como es lógico, las mismas restricciones nos ocasionarán problemas cuando lleguemos a casos en los que no quede claro que estamos educando a una persona, desarrollando sus capacidades latentes (como cuando enseñamos un lenguaje a un niño) o transformando una cosa en una persona (como cuando insertamos en el robot algunas unidades de memoria adicionales). Dejando de lado por el momento esta dificultad, limitémonos a observar que esta formulación tiene como consecuencia que la adscripción de humanidad, la adscripción de un lenguaje y la adscripción de creencias y deseos son cosas inseparables. De modo que, si Davidson está en lo cierto, la adscripción de humanidad y la adscripción de una mayoría de creencias *correctas* y de una mayoría de deseos *apropiados* también son inseparables. Ello significa que jamás podremos tener evidencia de la existencia de personas que hablen lenguajes que en principio no puedan traducirse al nuestro y que abriguen creencias total o mayoritariamente incompatibles con las nuestras.

No obstante, lo anterior no nos impide una extrapolación acerca del posible origen de estas personas. Así que, al parecer, el mundo puede llegar a poblarse de personas a quienes nunca podamos reconocer como tales. Vemos ahora que un viajero en el tiempo de origen galáctico que se introdujera entre nosotros tendría, con el tiempo, que abandonar la suposición que tenía en un principio de que éramos personas, tras fracasar en su intento de correlacionar nuestras proferencias con nuestro entorno de forma tal que le capacitase para crear un léxico puente entre su idioma y el nuestro. Nuestro supuesto inicial, a saber, que el emisario galáctico era una persona, se vería frustrado por un descubrimiento del mismo tipo. ¡Qué triste que dos culturas que tienen mucho que ofrecerse sean

mutuamente incapaces de reconocer una de ellas la existencia de la otra! ¡Cuán patético es pensar que nosotros, que hemos viajado en el tiempo hasta llegar al hombre de Neanderthal, podamos ser para este lo que la criatura galáctica es para nosotros! Pero la situación es incluso peor, por las razones a las que antes aludía. Ahora podemos ver que, por lo que sabemos, el mundo *contemporáneo* podría estar repleto de personas irreconocibles como tales. ¿Por qué razón hemos de ignorar la posibilidad de que árboles, murciélagos, mariposas y estrellas tengan sus propios lenguajes, todos intraducibies, en los que no dejan de expresar unos a otros sus respectivas creencias y deseos? Puesto que sus órganos los capacitan para recibir tantos estímulos y para responder a ellos de tantas maneras, apenas cabe sorprendernos que la sintaxis y los predicados básicos de sus lenguajes no guarden relación alguna con los nuestros.

La inclusión de esta última posibilidad puede ser indicio de que algo no anda bien. Quizá no debiéramos habernos mostrado tan prestos a admitir la posibilidad de extrapolar. Quizá nos hayamos precipitado un tanto al creer que las atribuciones de humanidad y de creencias articuladas eran inseparables, pues lo cierto es que sabemos de antemano que las mariposas no son personas y, por tanto, que no abrigan creencias que expresar. No obstante, por lo que a mí respecta, no veo nada erróneo en la extrapolación propuesta, ni tampoco veo lo que la locución *saber de antemano que algo no es una persona* podría significar cuando se aplica a las mariposas, salvo el que la mariposa no tiene la apariencia de un ser humano. Pero nada en particular puede hacernos pensar que nuestros lejanos ancestros o nuestros descendientes deban parecer tan poco humanos como los murciélagos. Aunque la noción de persona sea tan compleja y multicriterial como nos plazca, sigo sin ver que pueda desprenderse de un conjunto complejo de creencias y deseos en mutua conexión, ni que esta última pueda separarse de la de la capacidad de hablar un lenguaje traducible. Así pues, creo que decretar la exclusión de las mariposas equivale a decretar la exclusión de los seres galácticos o del hombre de Neanderthal, y que dar cabida a la posibilidad de extrapolar hasta estos últimos equivale

a dar cabida a la posibilidad de que incluso hoy día las mariposas abriguen las mismísimas creencias que en el futuro abrigarán nuestros descendientes galácticos. Podemos seguir en nuestros trece y afirmar que términos como *persona*, *creencia*, *deseo* y *lenguaje* son a fin de cuentas tan deícticos [*token-reflexive*] como *aquí*, *ahora* o *moral*, de tal manera que en cada caso nos remitimos necesariamente a *nuestras* circunstancias. Pero esa es la *única* manera de excluir a los seres galácticos, y por ende la *única* manera de excluir a la mariposa.

Si esto nos parece enigmático, creo que lo parecerá menos si traemos a cuento algunos paralelismos. Supongamos que los habitantes de la Patagonia carecen de poesía y que los del planeta Mongo de moralidad. Supongamos también que algunos nativos de cada uno de estos lugares, protestan por nuestra estrechez de miras y nos aclaran que sí tienen poesía, astronomía o moral, según el caso, aunque sea de *otro* tipo. Para los habitantes de la Patagonia, ni Homero, ni Shelley, ni Mallarmé, ni Dryden son siquiera poetas. Con todo, admiten que Milton y Swinburne guardan un remoto parecido, del que solo cabe una vaga descripción, con los poetas paradigmáticos de la Patagonia. A sus ojos, esos poetas paradigmáticos cumplen en su cultura algunas de las funciones que nuestros poetas cumplen en la nuestra, aunque no todas. Los aborígenes no saben nada de equinoccios y solsticios, pero sí pueden distinguir los planetas de las estrellas. Sin embargo, emplean el mismo término para referirse a los planetas, a los meteoritos, a los cometas y al Sol. Sus relatos en torno al movimiento de estos últimos cuerpos están estrechamente relacionados con una intrincada serie de relatos en torno a la divina providencia y la curación de enfermedades, mientras que sus relatos sobre las estrellas tienen que ver exclusivamente con el sexo. Los habitantes del planeta Mongo parecen escandalizarse de que las personas digan la verdad a sus iguales y les causa sorpresa y risa que se abstengan de torturar a vagabundos indefensos. No parecen tener ningún tipo de tabúes sexuales, pero sí parecen tenerlos en gran número cuando de alimentos se trata. Sus organizaciones sociales parecen mantenerse unidas mitad por una especie de lotería y mitad por la

fuerza bruta. Sin embargo, los habitantes de Mongo confiesan la repugnancia que les causa el que los terrícolas no comprendamos el punto de vista moral y que aparentemente confundamos la moralidad con la etiqueta y con recursos que garanticen el orden social.

En los tres casos recién citados resulta obvio que carece de importancia responder a la pregunta «¿Se trata de *otro* tipo de poesía (o de astronomía, o de moralidad) o sencillamente *carecen* de ella?». Pienso que «¿Son los seres galácticos, o las mariposas personas distintas de nosotros o no son en absoluto personas?». En los tres casos mencionados, podemos prolongar indefinidamente el argumento entrando en mayores detalles. No ocurre lo mismo en el caso global, en el que *ex hypothesi* ningún esquema de traducción funcionará. Pero en el caso global (tener creencias *tout court*) como en el caso particular de creencias astronómicas o de creencias en torno a lo que está bien y a lo que está mal, lo único que se pone en juego es qué manera de predecir, controlar y, en general, de habérnoslas con las entidades en cuestión, es la mejor. En el curso de esta investigación, tropezamos con algunos de los arduos problemas a los que antes me refería —con dificultades que surgen al hacer frente a casos dudosos, como los referentes a fetos, criaturas prelingüísticas, ordenadores y dementes—: ¿Tienen derechos civiles? ¿Debemos intentar justificarnos ante ellos? ¿Tienen creencias o simplemente responden a estímulos? ¿Asignan sentido a las palabras o simplemente repiten un sonsonete? Dudo que haya muchos filósofos que sigan creyendo que los procedimientos para dar respuesta a estas preguntas residen en *nuestro lenguaje* y que están a la espera de ser descubiertos mediante el *análisis conceptual*. Y si no lo creemos, tal vez podamos contentarnos con decir que el caso global equivale a la pregunta «¿Es posible que existan marcos conceptuales alternativos al nuestro, empleados por personas que jamás podríamos reconocer como tales?». Dudo que alguna vez podamos bosquejar procedimientos generales para responder a preguntas del tipo «¿Es un esquema conceptual tan diferente del nuestro, o bien es un error pensarlo siquiera como un lenguaje?»; «¿Se trata de una persona con órganos, respuestas y

creencias completamente diferentes, con quien jamás podremos comunicarnos, o simplemente de una cosa de conducta compleja?».

Esta conclusión *desdramatizante* es todo cuanto puedo ofrecer en lo tocante a la antinomia creada por el argumento de Davidson y Stroud, por un lado, y la extrapolación del escéptico, por otro. Pero no debería pensarse que con ello desacredito la importancia de las afirmaciones de Davidson y Stroud. Por el contrario, pienso que, gracias a esta antinomia, tras habernos percatado de la relevancia del argumento original para nuestro uso de la noción de *persona*, estamos en mejor situación a la hora de ver su importancia. Esta importancia puede salir a relucir: *a*) examinando la objeción típica frente a la teoría de la verdad como coherencia («tal teoría desconecta la verdad del mundo») y *b*) recurriendo a nuestra anterior discusión sobre las raíces kantianas de la noción de *marco conceptual*.

Consideremos en primer lugar la tradicional objeción a las teorías coherentistas de la verdad, según la cual, aunque nuestra *única prueba* acerca de la verdad debe ser la coherencia mutua de nuestras creencias, con todo, la *naturaleza* de la verdad ha de ser la *correspondencia con la realidad*. Se piensa que es un argumento suficiente a favor de este punto de vista que la *Verdad es Una*, mientras que los conjuntos de creencias alternativas igualmente coherentes son *Muchos*[67]. Como réplica a este argumento, los defensores de las teorías de la coherencia y de las teorías pragmatistas han argumentado que nuestra así llamada *intuición* de que la *Verdad es Una* es simplemente la expectativa de que, si tuviéramos todos los informes perceptivos, contaríamos con una forma óptima para hacer una selección entre ellos y entre el resto de todos los demás enunciados posibles, de tal modo que tendríamos un sistema de creencias verdaderas de ideales proporciones. El típico intento de refutación de este contraargumento consiste en afirmar que resulta claro que habría un sinnúmero de posibles sistemas de tal clase, entre los cuales solo podríamos elegir en base a consideraciones estéticas. Otra refutación, ensayada con un convencimiento mucho mayor, consiste en afirmar en que es el

mundo el que determina la verdad. La incidencia de las vislumbres del mundo que nos han proporcionado nuestros órganos sensoriales y las incidencias ulteriores de los predicados que hemos atrincherado o de las teorías cuyas proporciones nos agradan, pueden determinar lo que tenemos derecho a creer. Mas ¿cómo podrían determinar la *verdad?*[68]

Ahora bien, el argumento de Davidson y Stroud nos proporciona una respuesta simple, aunque contemporizadora, a esta típica objeción contra la teoría coherentista. Ya que la mayoría de nuestras creencias (aunque ninguna en particular) *tienen* que ser verdaderas —pues ¿qué podría contar como evidencia de que la gran mayoría de estas no lo son?— el espectro de los marcos conceptuales alternativos se reduce a la posibilidad de que existan unas cuantas maneras igualmente buenas de modificar ligeramente nuestro actual acervo de creencias con vistas a aumentar nuestra capacidad de predicción, de seducción, o de lo que uno quiera. El aspecto central que Davidson y Stroud subrayan nos trae a la memoria, entre otras cosas, que solo una pequeña proporción de nuestras creencias sufren una alteración cuando nuestros paradigmas físicos, poéticos o morales cambian, y nos hace darnos cuenta de qué pocas *podrían* cambiar. Nos hace darnos cuenta de que el número de creencias de las clases cultas de Europa que han sufrido cambios es ridículamente pequeño en comparación con el número de las que han quedado intactas. De manera que este argumento nos permite afirmar: justamente no es el caso de que existan sistemas globales de creencias coherentes y *alternativos*. Es del todo cierto que siempre habrá áreas de investigación donde existan sistemas de creencias incompatibles que *estén amarradas*. Pero el hecho de que *siempre* abrigaremos mayormente creencias verdaderas —y de que, presumiblemente, estarán pues *en contacto con el mundo* la mayoría de las veces— hace que la anterior observación parezca filosóficamente inocua. En concreto, la tesis por la cual, dado que la Verdad es Una — y que, por lo tanto, consiste en una *correspondencia*— debemos resucitar una epistemología fundacionalista que explique «cómo es posible el conocimiento»,

deviene ociosa[69]. Automáticamente nos encontraremos (la mayoría del tiempo) *en contacto con el mundo* sin pensarlo dos veces, dispongamos o no de enunciados incorregibles que proferir, ya sean básicos o de cualquier otro tipo privilegiado o fundacional.

Pero es fácil que este modo de hacer frente a la pretensión de que «es el *mundo* el que decide la verdad de las cosas» parezca fraudulento. Pues, tal y como la he estado usando, la concepción de Davidson y Stroud parece valerse del ardid de substituir la noción de la «incuestionable mayoría de nuestras creencias» por la noción de *mundo*. Nos hace pensar en teorías coherentistas como la de Royce, quien afirmaba que nuestra noción de *mundo* equivale exactamente a los contenidos idealmente coherentes albergados por una mente idealmente extensa, o en la noción pragmatista de *experiencia fundamentada*. Pero esas creencias no están sujetas a revisión en el momento presente, ya que no presentan problema alguno y que nadie se ha preocupado en pensar alternativas. En todos estos casos —Davidson y Stroud, Royce, Dewey— bien puede parecer que simplemente el problema de la verdad se ha eludido. Pues nuestra noción de mundo —se nos dirá— no es la de creencias indiscutidas, o indiscutibles o idealmente coherentes, sino más bien la de un *être-en-soi* sólido, indómito y yerto que se mantiene a distancia y que muestra una sublime indiferencia, aunque lo colmemos de atenciones. El verdadero creyente realista sospechará de los idealismos y los realismos tanto como el verdadero creyente en el Dios de nuestros padres sospechará, por ejemplo, del discurso de Tillich acerca de un «objeto de valor último»[70].

Ahora bien, por poner mis cartas sobre la mesa, pienso que la noción de mundo que abraza el verdadero creyente realista tiene más de obsesión que de intuición. Pienso asimismo que Dewey estaba en lo cierto cuando consideraba que la única intuición que tenemos del mundo en tanto que determinante de la verdad es precisamente la intuición de que debemos hacer que nuestras creencias se ajusten a un vasto *corpus* de perogrulladas, informes perceptivos indiscutidos y cosas por el estilo. Por tanto, me satisface

interpretar el resultado del argumento de Davidson y Stroud a la manera de Dewey.

Pero no dispongo de argumentos contra la descripción de nuestras presuntas *intuiciones* que hace el verdadero creyente en ellas. Todo lo que cabe hacer frente a la pretensión de que «solo es el *mundo* el que decide la verdad de las cosas» es señalar el uso erróneo que el realista hace de la noción de mundo. Naturalmente, nada cabe argumentar contra el sentido de *mundo* en el que este es sencillamente cualesquiera de la vasta mayoría de nuestras creencias que no están sujetas en la actualidad a revisión[71]. Si uno adopta la postura de Davidson y Stroud, entonces *el mundo* constará simplemente de estrellas, personas, mesas y hierba, todas esas cosas cuya inexistencia nadie, excepto el filósofo *realistacientífico* de turno, podría concebir. El hecho de que la gran mayoría de nuestras creencias tiene que ser verdadera garantiza, desde este punto de vista, la existencia de la extensa mayoría de las cosas de las que ahora pensamos que estamos hablando. Así, en un sentido de *mundo*, el sentido en el que (exceptuando casos marginales como los que versan sobre dioses, neutrinos y derechos naturales) sabemos ahora perfectamente bien como qué es el mundo y que no podríamos estar equivocados sobre ello; no hay discusión alguna sobre la tesis de acuerdo con la cual es el mundo el que determina la verdad. Toda esta *determinación* acaba por ser tan solo el hecho de que nuestra creencia de que la nieve es blanca es una oración verdadera se debe a que la nieve es blanca y que nuestras creencias acerca de las estrellas son verdaderas debido al modo en que están distribuidas etc.

Pero, como era de esperar, este sentido trivial de *verdad* como *una correspondencia con la realidad* y como algo que *depende de una realidad independiente de nuestro conocimiento* no contenta al realista[72]. Este pide precisamente lo que el argumento de Davidson y Stroud le impide obtener: la noción de un mundo *tan independiente de nuestro conocimiento* que, por lo que sabemos, podría carecer manifiestamente de todas las cosas a las que siempre hemos creído referirnos. Quiere ir de «podríamos estar equivocados

sobre qué son las estrellas» a, valga el ejemplo, «todas las cosas a las que nos referimos podrían ser completamente distintas de lo que pensamos» En vista de este salto, dicho en términos kantianos, desde *lo condicionado* hasta *lo incondicionado*, no es sorprendente que surjan antinomias con tanta facilidad.

La noción de *el mundo* tal y como se emplea en frases del tipo «Diferentes esquemas conceptuales trinchan el mundo de diferentes modos» tiene que ser la noción de algo que ni tiene ni admite especificación, a decir verdad, de la cosa-en-sí. En cuanto pasamos a concebir *el mundo* en términos de átomos y vacío, o de *sense-data* y de la consciencia que de ellos tenemos, o de cierto tipo de *estímulos* propensos a impactar en cierto tipo de órganos, hemos cambiado el nombre del juego. Pues por ahora nos va bien dentro de cierta teoría particular acerca de cómo es el mundo. Pero, cuando nos proponemos desarrollar una teoría de la verdad como correspondencia que merezca ser discutida y que no sea trivial, solo lo hará una caracterización totalmente vaga en términos tales como «La causa de los impactos sobre nuestra receptividad» y de «El objeto de nuestra facultad de espontaneidad». *Verdad*, en el sentido de *verdad desligada de toda teoría*, y *mundo*, entendido como *lo que determina dicha verdad* son nociones (al igual que los términos *sujeto* y *objeto*, *lo dado* y *la consciencia*) que están hechas la una para la otra. Ninguna de ambas puede subsistir sin la otra.

A modo de resumen, lo que quiero decir es que la noción de *el mundo* o bien se reduce a la de causa inefable del sentido y meta del intelecto, o bien es el nombre que damos a aquellos objetos que, por el momento, la investigación no tiene en cuenta: de aquellas planchas del barco que, por el momento, siguen en su sitio. A mi modo de ver, desde Kant, la epistemología ha oscilado entre estos dos significados del término *mundo*, al igual que, desde Platón, la filosofía ha oscilado entre *el Bien* como nombre de una inefable piedra de toque de la investigación que podría abocar al rechazo de *todos* nuestros presentes criterios morales, y como nombre de una síntesis idealmente coherente de tantos criterios como sea posible. En mi opinión, dicho equívoco me parece que posibilita la postura de

los filósofos que ven en el *realismo* o en la *teoría de la verdad como correspondencia* tesis apasionantes o merecedoras de discusión.

Para evitar del todo la tentación *realista* de emplear la palabra *mundo* en un sentido tan vacuo como el anterior, tendríamos que renunciar de una vez para siempre a toda una galaxia de nociones filosóficas promotoras de tal uso, y, en particular, a las distinciones kantianas que discutía al principio. Pues supongamos que disponemos de una teoría por la que el ojo de la mente tiene o no tiene una clara visión de la naturaleza de las cosas, el tipo de teoría que encontramos, pongamos por caso, en algunas partes de los *Segundos Analíticos* de Aristóteles. En ese caso, la noción de series alternativas de conceptos no tendría un sentido claro. El *noûs* no puede errar. Solo cuando tenemos alguna forma de la noción de que la mente está, por una parte, escindida en *ideas simples* o *intuiciones recibidas pasivamente*, y, por otra, en un rosario de ideas complejas (algunas de las cuales significan esencias reales y otras solo nominales) empiezan a parecer plausibles *ora* la teoría de la verdad como coherencia *ora* las típicas objeciones a esta. Solo entonces cobra plausibilidad la idea de que la investigación consiste en dar debida forma a nuestras *representaciones* y no simplemente en describir el mundo. Si dejamos de concebir el conocimiento como resultado de la manipulación de *Vorstellungen*, creo que podemos restituir la sencilla noción aristotélica de verdad como una correspondencia con la realidad de la que tenemos clara conciencia, pues entonces no aparecerá como la indiscutible trivialidad que de hecho es.

Para desarrollar esta tesis sobre la naturaleza del vínculo que la epistemología kantiana mantiene con la idea de una teoría no trivial de la verdad como correspondencia y por ende con la noción *realista* de *mundo* sería necesario otro artículo, pero no voy a intentar exprimirla más. En vez de eso, me gustaría concluir trayendo a colación algunas de las alusiones históricas que he hecho a lo largo del camino, con vistas a (como dice Sellars) situar mis conclusiones en el espacio filosófico. Decía al principio que la noción de *marco conceptual* y, con ella, la de *marco conceptual alternativo* dependían de la presuposición de ciertas distinciones kantianas al uso. Estas

distinciones han sido blanco común de Wittgenstein, Quine, Dewey y Sellars. Ahora estoy en condiciones de expresar el mismo asunto afirmando que la noción de *mundo*, como correlato de la noción de *marco conceptual*, se reduce simplemente a la noción kantiana de cosa-en-sí, y que la disolución deweyana de las distinciones kantianas entre receptividad y espontaneidad, necesidad y contingencia, lleva de manera natural a la disolución de la idea que el verdadero creyente realista tiene del *mundo*. En resumidas cuentas, si partimos de la epistemología kantiana iremos a parar a la metafísica transcendental de Kant. Como antes sugería, Hegel conservó la epistemología kantiana, si bien intentando renunciar a la cosa-en-sí, convirtiéndose a sí mismo —y, en términos generales, a todo el idealismo— en camino para la reacción realista. Pero el sentido hegeliano de la historia —en el cual nada, incluyendo los conceptos *a priori*, es inmune al cambio cultural— fue la clave del ataque de Dewey a la epistemología que Hegel compartía con Kant. Dicho ataque se debilitó por causa del uso que Dewey hacía del término *experiencia* a modo de conjuro contra toda posible distinción. De modo que fue imposible apreciar la vigencia de su tesis de que la *experiencia fundamentada* era el *valor de cambio* de la noción de *mundo* hasta que Wittgenstein, Quine y Sellars formularon críticas mucho más directas. Pero, una vez asumidas dichas críticas, quizá haya llegado el momento de intentar recobrar la versión *naturalizada* que Dewey diera del historicismo hegeliano. Según esta versión historicista, las artes, las ciencias, el sentido del bien y del mal y las instituciones sociales no constituyen intentos de encarnar o formular la verdad, la bondad o la belleza. Son intentos de solventar problemas, de modificar nuestras creencias, deseos y actividades de forma tal que nos hagan más felices de lo que ahora somos. Desearía poner de relieve que este cambio de perspectiva es la consecuencia natural de renunciar a las distinciones entre la espontaneidad y la receptividad, entre la intuición y el concepto y, en términos más generales de abandonar la concepción del hombre que Dewey denomina *teoría del espectador* y Heidegger *identificación de physis e idea.* Dado que los idealistas conservaron este cuadro general y se dedicaron a redefinir el objeto de

conocimiento, mancharon el nombre del idealismo y de la *teoría de la correspondencia*, y enaltecieron el de realismo y la *teoría de la correspondencia*. Mas, si alcanzamos a ver la teoría de la correspondencia y la de la coherencia como trivialidades no rivales, quizá por fin podamos ir finalmente más allá del realismo y del idealismo. Tal vez lleguemos a un punto en el que, en términos wittgensteinianos, podamos dejar de hacer filosofía cuando queramos.

---

60 T. S. Kuhn en «Reflections on My Critics», en I. Lakatos y A. Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge,* Nueva York, Cambridge, 1970, p. 276, afirma que «quienes participan en un diálogo interrumpido responden a los mismos estímulos, so pena de solipsismo» para luego decir que su *programación* también ha de ser la misma, ya que los hombres comparten «una historia [...] un lenguaje, un mundo cotidiano y buena parte de uno científico». Según la concepción a la que quisiera adherirme, *toda* la carga del antisolipsismo llega tras soltar el lastre de la *programación* y de los *estímulos* (al igual que de las intuiciones nouménicas sin sintetizar). Cuando un estímulo se considera de alguna manera *neutro* en relación con diferentes esquemas conceptuales, solo puede serlo, diría yo, transformándose en «una rueda que pueda girar sin que con ella se mueva el mecanismo» (cf. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas,* Crítica, Barcelona, 1988,1, p. 271).

61 Véase W. V. Quine, «On Carnap's View on Ontology», en *The Ways of Paradox,* Random House, Nueva York, 1966, pp. 126-134.

62 Véase Gilbert Harman, «Quine on Meaning and Existence, I», *Review of Metaphysics,* XXI, 1 (septiembre de 1967), pp. 124-151, esp. p. 142.

63 Tuve por primera vez noticia de este argumento y de la importancia de los temas que aquí discuto leyendo la sexta de las *Locke Lectures* que Davidson pronunció en Londres en 1970. Esas conferencias aún no se habían publicado cuando redacté este libro, por lo que le doy mis más efusivas gracias a D. Davidson por haberme permitido leer tanto este manuscrito como el de sus Conferencias en la Universidad de Londres en 1971 sobre *conceptual relativism* y más aún por cuanto quiero hacer uso de su argumento para fines que no le harían mucha gracia. Tras leer todo este material inédito [Davidson recopiló el material del que nos habla el autor en su ensayo «On the Very Idea

of a Conceptual Scheme», en D. Davidson: *Inquines into Truth and Interpretation,* Clarendon Press, Oxford, 1984, pp. 183-198 *(N. del T.)*] leí también la versión que Barry Stroud ofrecía de un argumento bastante parecido en «Conventionalism and the Indeterminacy of Translation», en D. Davidson y J. Hintikka (eds.), *Words and Objections: Essays on the Workof W. V. Quine,* Reidel, Dordrecht, 1969, sobre todo pp. 89-96. Stroud y Davidson coinciden en rechazar la noción de *marco conceptual alternativo*, aunque Davidson va más allá, extrayendo la conclusión radical de que «la mayoría de nuestras creencias deben ser verdaderas». Es sobre esta última conclusión sobre la que me centraré en este artículo. (*Addendum* 1981: Aunque Davidson no había publicado todavía en 1981 las *Locke Lectures* en su integridad, el material más relevante para este artículo apareció en su «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», *Proceedings of the American Philosophical Association*, 17 (1973-74, pp. 5-20).

64 He argumentado en otra parte [«Indeterminacy of Translation and of Truth», *Synthese,* 23 (1972), pp. 443-462] que la doctrina según la cual no hay un *hecho objetivo* que permita decidir cuando una traducción es acertada y cuando no, es una exageración filosófica, y que para desacreditar la *idea de idea* basta con atacar las distinciones kantianas anteriormente discutidas.

65 Michael Friedman me señaló la importancia de este punto. También he de agradecer a Michael Williams sus criticas de mis líneas generales de argumentación.

66 He intentado desarrollar esta forma de ver el curso de la argumentación entre verificacionistas y escépticos en «Verificationism and Trascendental Arguments», *Noús,* V, 1 (febrero de 1971), pp. 3-14, y «Criteria and Necessity», *Noús,* VIII, 4 (noviembre de 1973), pp. 319-323.

67 Para una formulación reciente de dicha objeción, véase John L. Pollock, «Perceptual Knowledge», *Philosophical Review,* LXXX, 3 (julio de 1971), pp. 290-292.

68 Este tipo de pregunta se halla en la raíz de la tentativa de distinguir entre una *teoría de la verdad* y una *teoría de la evidencia* a modo de respuesta a teóricos de la verdad como asertabilidad tales como Sellars; véase la crítica de Harman a Sellars sobre este punto en «Sellars Semantics», *Philosophical Review,* LXXIX, 3 (julio de 1970), pp. 404-419, esp. pp. 409 ss., y 417 ss.

69 Véase Pollock, *op. cit.*, para un defensa de la afirmación de que, una vez que rechazamos una teoría coherentista de la justificación, es necesario dar

una explicación en términos fundamentalistas.

70 En «Platform of the Association for Realistic Philosophy», en John Wild (ed.), *The Return to Reason,* Henry Regnery, Chicago, 1953, y en «Program and First Platform of Six Realists», en Edwin B. Holt *et al.*, *The New Realism,* MacMillan, Nueva York, 1912, pp. 417 y ss., podrán hallarse ejemplos de la pasión programática que el realismo puede inspirar.

71 Uso la expresión «están sujetas en la actualidad a revisión» en vez de *están sujetas a revisión* para mantenerme al margen de cierta polémica que los partidarios de una *teoría causal de referencia* podrían suscitar. Dicha teoría podría dar a entender que hoy día hablamos de hecho (nos referimos *a*) de algo a lo que en un futuro harán referencia los seres galácticos, si bien estos últimos podrían saber de qué se trata al tiempo que nosotros lo ignorásemos. (Michael Friedman y Fred Dretske me hicieron ver la importancia de tales teorías de la referencia.) Mi propia tesis, que me es imposible desarrollar aquí, es que intentar clarificar cuestiones epistemológicas que se refieran a *referencia* conducirá siempre a explicar lo obscuro mediante algo más obscuro, a explicar nociones (como *conocimiento*, *verdad*) que tienen cierta base en el habla común, en términos de una noción filosófica artificial y siempre controvertida. Véase el ensayo 7 de este mismo libro.

72 Desearía que no se pensase que estoy sugiriendo que la teoría semántica de Tarski es trivial, aunque dicha teoría no me parece epistemológicamente relevante (salvo quizá, como Davidson sugiere, como epistemología del aprendizaje lingüístico). Tendría a Tarski como alguien que funda un nuevo tema y no como alguien que resuelve un viejo problema. Pienso que Davidson está en lo cierto cuando afirma que, en la medida en que la teoría de Tarski es una teoría de la correspondencia, «ni el teórico de la correspondencia ni sus adversarios han ganado el combate, ni tampoco este se ha declarado nulo» [«True to the Facts», *Journal of Philosophy,* LXVI, 21 (6 de noviembre de 1969), pp. 748-764, esp. p. 761]. La controvertida teoría filosófica de la «verdad como correspondencia», a las que son presuntas alternativas las teorías pragmáticas y coherentistas, no es la teoría en la cual, según Strawson (citado por Davidson, *op. cit.,* p. 763), «afirmar que un enunciado es verdadero equivale a afirmar que cierto episodio lingüístico guarda cierta relación convencional con algo del mundo distinto de ese mismo enunciado». Pues, así las cosas, Blanshard o Dewey, por ejemplo, adoptarían gustosamente este último punto de vista.

2

CONSERVAR LA PUREZA DE LA FILOSOFÍA: ENSAYO SOBRE WITTGENSTEIN

Tras la conversión, en tiempos de Kant, de la filosofía en una disciplina profesionalizada y consciente de su estatuto, los filósofos se han dado el gusto de explicar cuán diferente es su temática y la de disciplinas *ingenuamente intencionales* como la ciencia, el arte y la religión. Los filósofos nunca dejan de proclamar haber descubierto métodos libres de presuposiciones, absolutamente rigurosos, transcendentales, o, sea como fuere, *más puros* que los de los no filósofos. (O, de hecho, que los del resto de filósofos, salvo ellos mismos, sus correligionarios y sus discípulos.) La mayoría de las veces, los filósofos que traicionaban este ideal gnóstico (Kierkegaard y Dewey, por ejemplo) se descubría que no eran *verdaderos filósofos*.

En un principio, Ludwig Wittgenstein pensaba que había purificado la filosofía hasta tal punto que la formulación de sus problemas abocaba a su solución o a su disolución, por lo que creía que la filosofía había llegado a su fin. Al parecer, las proposiciones de su *Tractatus logico-philosophicus* se hallaban tan alejadas del mundo y de sus avatares como las de la mismísima lógica; eran proposiciones que mostraban aquello que no se podía decir. Es posible hablar de los meros hechos, pero, en su opinión, la tarea de la filosofía era mostrar la forma de todos los hechos posibles. Una vez que el acto de mostrar desbancase al de decir, las disputas filosóficas (y la propia filosofía) estarían fuera de lugar. Aun así, Wittgenstein terminó por mofarse de su propia obra y, en concreto, de su ansia de pureza. Pero aunque se burlara de su intento (en el *Tractatus*) de *mostrar* la forma de todos los hechos posibles mostrando a su vez la forma de todos los lenguajes posibles, seguía ansiando *mostrar* algo más que no se podía decir: el origen de la

propia filosofía, el inefable cambio de perspectiva que puede hacer del árido manual de *los problemas de la filosofía* algo legítimo y convincente. El *Tractatus* había dejado constancia de la imposibilidad de una legítima disciplina discursiva que se ocupara de temas denominados *los problemas de la filosofía*, pues es ahí donde se establecen los límites del lenguaje y por consiguiente de la investigación discursiva. Las *Investigaciones filosóficas* establecían que pueden desarrollarse tantas disciplinas filosóficas como uno quiera, pero ¿estamos seguros de querer hacerlo? Sustituir las afirmaciones herméticas —aunque todavía indicativas— del *Tractatus* por las preguntas retóricas de las *Investigaciones* significaba alejarse de la precisión, de la argumentación, del intento kantiano de «poner la filosofía en la senda segura de la ciencia», renegando de lo empírico. Pero, aunque en otro sentido, el proyecto seguía siendo kantiano. Si, siguiendo a Richard Kroner, contemplamos la totalidad del proyecto kantiano a la luz de su intento de «arrinconar a la razón para hacerle un lugar la fe», y anteponemos su pietismo a su actividad académica, la *primacía de la práctica* a la *posición transcendental*, podremos ver tanto en Kant como en Wittgenstein el ansia de una pureza de corazón que releva a la necesidad de explicar, justificar y exponer. Esta pureza solo está al alcance de quienes han vuelto a nacer, de quienes anteriormente se dejaron arrastrar por esta necesidad y ya han logrado redimirse.

Wittgenstein representa para la filosofía académica de nuestros días lo que Kant representaba para la vida intelectual de Alemania en las dos últimas décadas del siglo pasado. Nada era lo mismo después de Kant. Aunque nadie sabía a ciencia cierta qué había dicho, nadie estaba seguro de qué partes de su doctrina había que tomar en serio y qué otras había que desechar. En la Alemania de por entonces, pensar seriamente significaba entresacar y adherirse a ciertas tesis de Kant o hallar la manera de volverle la espalda. Hoy en día, pasados más de veinte años desde la publicación de las *Investigaciones*, los filósofos se encuentran en una situación análoga. Están obligados a rechazar la caracterización wittgensteiniana de la historia de la filosofía o, de lo contrario, deben fijarle una nueva meta. Los filósofos se enfrentan al dilema de

aceptar el ideal kantiano de pureza —*Philosophie als strenge Wissenschaft*— o el tipo de pureza de corazón, postprofesional, redentora y privada que, al parecer, propugnaba Wittgenstein. Se encuentran entre la espada de profesar una disciplina pura, de complacerse en poseer un *Fach* propio, y la pared de llegar a un acuerdo con la tesis wittgensteiniana acerca de la naturaleza de su disciplina. (Y digo *Fach*, en vez de *disciplina* o *área*, aprovechando que William James dio una precisa y elegante definición contextual de este término al referirse a Wilhelm Wundt: «No es un genio, es un *profesor*, un ser cuya tarea es saberlo todo y hacer valer su opinión sobre todo lo que concierne a tal *Fach* [...]. Afirmaba que, para toda disciplina, tenía la obligación de manifestar su opinión al respecto: vamos a ver, ¿por cuál he de optar?, ¿cuántas opiniones son posibles?, ¿tres?, ¿cuatro? ¡Ya lo tengo! Son solo cuatro ¿Adoptaré una de estas cuatro? Más original será situarme en una instancia superior, una especie de *Vermittelungsansicht* entre todas ellas. Así que haré esto último, etc., etc.»[73].)

En esta situación se dibuja una escisión entre, en boca de David Pears, la *filosofía lingüística sistemática*, por un lado, y la *filosofía wittgensteiniana*, por otro[74]. La primera, que incluye posturas cada vez más extendidas dentro de la filosofía contemporánea, como las de Donald Davidson, Richard Montague y Gilbert Harman, se diferencia en forma y origen de la de autores *wittgensteinianos*, tales como T. S. Kuhn y Stanley Cavell[75]. Para el filósofo del primer tipo, la estructura de nuestro lenguaje, nuestra capacidad para aprenderlo y su anclaje en el mundo integran una serie de problemas *tradicionalmente* filosóficos (que quizá se remonten a Parménides), pero que, no obstante, les permite prestarse a argumentar discursivamente y, posiblemente, a darles una solución exacta. Estos autores se inspiran en parte en el primer Wittgenstein, el autor del *Tractatus.* Ven en la lógica la clave para erigir la filosofía en una disciplina cuasicientífica que pueda resolver problemas reales acerca del lenguaje, al tiempo que elude el conjunto de pseudoproblemas motivados por las distinciones cartesianas entre sujeto y objeto o mente y materia. En la medida en que estos

filósofos dan una visión sobre Wittgenstein, tienden a aprobar su crítica a la tradición cartesiana, aunque creen que tiene pocas cosas relevantes que decir (por lo menos en las *Investigaciones*) sobre la filosofía del lenguaje, disciplina a la que ahora reducen la metafísica, cuando no toda la filosofía. Por otra parte, los filósofos que se creen ocupados en explicar en qué situación nos ha dejado Wittgenstein, tienden a ver en la desintegración de la problemática cartesiana no solo una manera de desenmascarar unos cuantos pseudoproblemas filosóficos, sino también de transformar la filosofía y tal vez el pensamiento y la vida misma. Para estos autores, la destrucción del marco de referencia común a Descartes y a Kant no representa solo la ocasión de descartar unos cuantos acertijos propios de manual. Se trata de un proceso mental que ha de durar generaciones, tan profundo y completo como el de la destrucción del marco de referencia cristiano común a San Agustín y a Newman. El cisma que, durante la Ilustración, separaba a los autores que restaban importancia a la religión para dedicarse a asuntos más serios y a los que le concedían la máxima importancia —hasta el extremo de propugnar un asedio ininterrumpido e indiscriminado al escepticismo religioso— es parangonable con el que en la actualidad divide las reacciones de los filósofos ante el escepticismo wittgensteiniano respecto de la tradición filosófica post-renacentista.

Resulta obvio que el riesgo de la *filosofía lingüística sistemática* es caer en el escolasticismo y en la futilidad, mientras que el de la filosofía *wittgensteiniana* es caer en una insulsa imitación de un genial autor de aforismos. Sin embargo, no voy a abordar dichos peligros, ni tampoco ningún movimiento filosófico postwittgensteiniano. Mi alusión a dicho cisma tiene como único fin trazar un trasfondo sobre el que abordar el problema que está en el origen: ¿Tiene sentido decir que una nueva concepción filosófica trae consigo la muerte de la filosofía? En concreto, ¿tiene sentido decir que, Dios sabe cómo, la filosofía ha sido superada, ha dejado de estar de moda o ha quedado vista para sentencia gracias a cierto descubrimiento wittgensteiniano de lo que se ha dado en llamar *hechos lingüísticos*? ¿Es posible escabullirse del dilema: o bien

Wittgenstein se limitaba a proponer otra dudosa teoría filosófica o bien ni siquiera estaba *haciendo filosofía*?

En su libro sobre Wittgenstein, Pears se debate entre estas cuestiones y elabora una tesis acerca de lo que él denomina *antropocentrismo* wittgensteiniano que, en mi opinión, constituye el tratamiento más profundo y más agudo, de los hasta ahora publicados, del método y el propósito de las *Investigaciones*. Con todo, creo que Pears toma un rumbo equivocado al interpretar a Wittgenstein dentro del marco de una serie de distinciones (*hechos lingüísticos* versus hechos no lingüísticos, convención versus naturaleza, necesidad absoluta versus necesidad relativa, filosofía versus ciencia, sentido versus sinsentido, *conocimiento fáctico* versus otros ámbitos de discurso) que son residuos del *Tractatus* y de las que no cabe hacer uso sin perpetuar al mismo tiempo el concepto de filosofía como un *Fach* distinto. Después de todo, no es posible disponer de un *Fach* sin que tenga en su poder distinciones que lo demarquen de otros de idéntico o menor rango. Mas, cuando aceptamos estas distinciones, nos enfrentamos con la pregunta de Pears: ¿Cómo demonios podemos saber si Wittgenstein estaba en lo cierto al adherirse al antropocentrismo? ¿Qué piedra filosofal podrá decantarnos hacia el antropocentrismo wittgensteiniano o, por el contrario, hacia el *realismo* o el *objetivismo*? Si aceptamos todas las distinciones procedentes del *Tractatus* de las que se sirve Pears, estas pasarán a ser problemas cuya solución corra a cargo del *Fach* del filósofo. Si las rechazamos, apenas veremos en la obra de Wittgenstein algo que quepa llamar concepción filosófica, pues ¿cuál sería el *objeto* de esta concepción?

Pears es bien consciente de este dilema. Resume el *radical-antropocentrismo* de Wittgenstein afirmando que

> Según la doctrina del segundo Wittgenstein, el pensar y la palabra humanos, no pueden fundarse sobre ningún elemento objetivo exterior e independiente, y la significación y la necesidad se preservan solo dentro, dependen enteramente de los procesos lingüísticos de la que son inseparables. Su función solo es preservada por las reglas que dan a esta práctica cierta estabilidad, pero las reglas mismas no pueden suministrar un punto de referencia fijo y estable, ya que siempre

permiten interpretaciones divergentes. La estabilidad en la práctica del lenguaje es resultado tan solo de nuestro acuerdo en la interpretación de las reglas. Sin duda podríamos decir que este acuerdo es para nosotros una gran suerte, pero sería un poco como si se dijese que es una suerte para nosotros que las condiciones de la vida estén de acuerdo con la composición de la atmósfera terrestre. Lo que deberíamos simplemente decir es que en el lenguaje hay tanta estabilidad como la que de hecho hay[76].

Dos páginas después, Pears introduce este *caveat*:

No es fácil describir de una manera fácil e imparcial el movimiento con el que evolucionó Wittgenstein en dirección al antropocentrismo. Cualquier descripción suya debe mencionar el hecho de que su punto de partida era el objetivismo, lo que haría pensar que el sentido de la evolución no era tan previsible como habíamos supuesto y que su posición final no está determinada con tanta precisión. Hemos de suprimir esta impresión si queremos entender a Wittgenstein. Wittgenstein no rechazó el objetivismo para proponer una teoría rival. En tal caso, la utilización del término «antropocentrismo» podría parecer errónea, no por el hecho de que tuviésemos un término más apropiado, sino porque la concepción de Wittgenstein podría parecer que se confronta con una concepción rival y que, según las normas habituales, deberíamos esperar un enfrentamiento filosófico. Es, por lo tanto, esencial, recordar hasta qué punto podían ser diferentes las intenciones de Wittgenstein. *Pensaba que, para fijar los límites del lenguaje*, *el único método* consistía en definir un movimiento de oscilación entre dos puntos fijos. En tal caso, el objetivismo debía permitir definir el límite externo, esforzándose en dar a nuestra práctica un punto de apoyo exterior e independiente, y el punto límite interno debía estar constituido por una descripción de las formas del lenguaje tal como las utilizamos, descripción que sería completamente insulsa si no se destacase sobre el fondo de esta concepción de la naturaleza objetiva. Piensa que el límite externo es, de hecho, puramente ilusorio, y que solo es verdadera la perspectiva interna que debe, sin embargo, ser aprehendida en contraste con la perspectiva externa. *Es completamente correcto emplear el término «antropocentrismo» para designar el punto de vista interno*, *a condición de no creer que se nos impone el elegir entre estas dos doctrinas contrarias: objetivismo y antropocentrismo.* Wittgenstein piensa que la única forma de

> objetivismo que podríamos considerar debe fundirse y desaparecer en el antropocentrismo. Así, sería preferible decir que hay una sola posible teoría que se pueda descubrir aquí: la teoría que no consiste en otra cosa que los hechos sobre las prácticas lingüísticas relevantes [cursiva añadida][77].

En este punto, Pears se enreda él solo en paradojas. Algunas de estas son creación del propio Wittgenstein (autor que, en el curso de las *Investigaciones*, lanza alegremente, como quien no quiere la cosa, media docena de concepciones metafilosóficas incompatibles). No obstante, con Pears no es tan fácil tomarlas a risa, pues las formula de manera más descarnada y decidida. Tres de estas paradojas quedan reflejadas en las tres oraciones que he puesto en cursiva. La idea de *fijar los límites del lenguaje*, una reliquia del *Tractatus*, sigue estando igual de abierta a la objeción típicamente dirigida en contra del positivismo lógico: «cuando dicen que algo está fuera de los límites del lenguaje, no se refieren literalmente a que no puede decirse, sino a que no tiene sentido. Pero, para ver que no tiene sentido, han de haberla entendido lo suficiente y, si la han entendido lo suficiente, algún sentido debería tener.» La idea *objetivista* de que nuestro lenguaje cobra forma en medio de universales, significados o necesidades que están *ahí fuera* —que el rigor depende de algo fuera de nosotros mismos— es tan inteligible (y tan sospechosa) como la idea de que la ley moral expresa la voluntad de Dios. Ningún crítico positivista de la religión ha sido capaz de justificar la adscripción del término *sinsentido* a enunciados que durante siglos han estado sometidos a lúcidas discusiones. Nada hay en las *Investigaciones* que permita aumentar la fuerza o el alcance de dicho término.

Una segunda paradoja queda recogida en la segunda de las oraciones que he puesto en cursiva, pues si la definición de *antropocentrismo* no incluye alguna *alternativa al objetivismo*, no hay fuerza alguna en dicho término. Si la *naturaleza* es una ilusión, también lo es la *convención* y el *hombre*. Los términos contrastadores de este tipo se sostienen o se desmoronan todos a la vez. Abrigar una tesis acerca del origen de la necesidad *es* abrigar

otra que posibilite *un conflicto filosófico dirimido según las antiguas reglas*. Pues esta tesis acerca de la necesidad es una *tesis* en el mismo sentido en el que un arriano o un panteísta podría tener una concepción de Dios (en tanto que opuesto al modo en que el hombre que piensa que la religión es demasiado infantil para ser discutida seriamente posee un punto de vista sobre Dios).

La tercera paradoja es en verdad idéntica a la segunda. Pears es partidario de la formulación «cuando de las prácticas lingüísticas relevantes se trata, no cabe sino aducir hechos» y de la proclama «la única teoría posible es aquella según la cual solo hay hechos lingüísticos». Pero, una vez más, o bien el *lenguaje* se contrasta con *el mundo* (y los *hechos lingüísticos* con los *hechos no lingüísticos*), o bien el término carece de fuerza. Si todo lo que hay son hechos lingüísticos, nos limitamos a rebautizar todos los antiguos hechos como *lingüísticos*. Sin lugar a dudas, Pears se enfrenta al dilema de hacer uso del tipo de tautología resoluta de la que anteriormente se sirviera («No hay más estabilidad de la que de hecho hay») —de afirmar que «la única teoría posible es aquélla según la cual solo hay hechos lingüísticos»— o de destrivializar la tesis incluyendo en ella el término *lingüístico*. Pero, incluso aunque dejemos a un lado la paradoja originada por la ausencia de contraposición entre *lo lingüístico* y lo no lingüístico, hay una paradoja en todo enunciado que comience diciendo «la única teoría posible es...», ya que toda teoría viene de la mano de otra (u otras). En el caso de una teoría de los dioses o de las épocas históricas, no hay tal *teoría*, sino hechos acerca de los dioses o de las estaciones por todos conocidos. Como decía Dewey, la teoría arranca de las dudas que alguien abriga con respecto a lo que siempre se ha tenido por bueno y de sus sugerencias acerca de la existencia de otro modo de enfocar el tema. Solo cabe desestimar la posibilidad de teorías alternativas cuando el interés por dicho tema decae hasta el punto de que a nadie le importa lo que alguien pueda decir sobre ello.

Una de las razones por las que todo aquel que intente describir las conclusiones de las *Investigaciones* se verá envuelto en semejantes paradojas procede de la idea de que Wittgenstein (con la ayuda de Gottlob Frege, Bertrand Russell, Rudolf Carnap *et al.*)

dio a la filosofía el giro *lingüístico*, de que Wittgenstein nos hiciese ver *la importancia del lenguaje*. Sería reconfortante pensar que, en los últimos tiempos, la filosofía ha hecho progresos y que la mejor manera de describir la diferencia entre el quehacer de los filósofos anglófonos de vanguardia y el de sus antecesores (o el de los filósofos contemporáneos chapados a la antigua) consiste en hablar del «Giro Lingüístico» y del «Nuevo modo de las palabras» [«*New Way of Words*»]. Pero nadie ha podido explicar qué es lo que puede decirse recurriendo a las palabras pero que no se puede decir recurriendo a las cosas, ni por qué el *modo formal* carnapiano disfruta de mayor profundidad filosófica que su *modo material*. Cuando uno creía (como Wittgenstein creía en el *Tractatus*) en la existencia de una presunta *forma de todo lenguaje posible*, puede esforzarse en derivar la ontología de la lógica. Pero, aun así, Wittgenstein habría encontrado dificultades a la hora de diferenciar su célebre eslogan «Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo» de su inversa «Los límites de mi mundo son los límites de mi lenguaje». Tras abandonar la noción de *ontología* —como Wittgenstein hiciera en las *Investigaciones*— se intensifica la paradoja originada por la ausencia de oposición semántica de la idea de *lenguaje*. Los intentos de dotarla de fuerza han dado por resultado un sinnúmero de discursos acerca de la necesidad de distinguir las cuestiones *conceptuales* (o *gramaticales* o *semánticas*) de las *empíricas*. Se ha llegado a decir, a veces por el propio Pears, que parte de la originalidad de las *Investigaciones* reside en la demostración de que algunas de las conjeturas de los clásicos de la filosofía (por ejemplo, la conjetura humeana de que es posible que dos personas tengan numéricamente la misma sensación) confunden las posibilidades que *nuestro lenguaje permite* con las que no[78]. A decir verdad, para Pears en las *Investigaciones*,

> [Wittgenstein] seguía pensando que el método que conviene a la filosofía consiste en reunir conjuntos de hechos significativos con respecto al lenguaje, pero no por razón de su interés específico, ni como paso previo a la construcción de cierta teoría científica, como la que determina la existencia de una estructuración común en todos los

> lenguajes. Tales hechos deben ser reunidos porque designan o se orientan hacia algo que sobrepasa su significación. Jalonan los caminos que ha seguido el pensamiento crítico en el curso de los dos últimos siglos[79].

En lo que sigue argumentaré que cualquier crítica de la tradición basada en un acopio de hechos relativos al lenguaje podría asimismo basarse en un acopio de hechos relativos a las cosas y que, sea como fuere, no está claro cómo distinguir entre ambas críticas. Pero primero quiero allanar el camino a este argumento sirviéndome de un comentario acerca del cisma de la filosofía postwittgensteiniana al que antes aludía. El cisma se profundiza cuando uno piensa que Wittgenstein «se dedica a acopiar hechos relativos al lenguaje». Pues parece normal preguntar: si este es el método adecuado para la filosofía, ¿por qué no practicarlo científicamente? ¿Por qué no substituir el olfato wittgensteiniano para las analogías certeras (o el oído de Austin para las distinciones puntillosas) por, pongamos por caso, un programa informático cuyos *inputs* sean banalidades cotidianas y cuyos *outputs* enunciados acerca del significado de las palabras? Este afán de traer de vuelta a la filosofía a la senda segura de la ciencia se ha ramificado en toda una serie de programas de filosofía del lenguaje de los últimos tiempos, de los cuales solo unos pocos tienen una estrecha relación con los intereses propios de Wittgenstein. Esto preocupa a Pears, hasta el punto de preguntarse «si la filosofía puede evitar convertirse en una ciencia» y si debe hacerlo. Pears simpatiza con la *resistencia* wittgensteiniana *frente a la ciencia*, pero no está seguro de tener derecho a ello. Por un lado, es difícil disponer de un *Fach* sin disponer de una ciencia; los artistas, por ejemplo, no disponen de *Fach* alguno, sino solo de técnicas o tal vez de ingenio. Por otro, la filosofía siempre se ha jactado de ser más profunda, más elevada, o más pura, que la ciencia empírica, mas ¿qué otra ciencia sino la empírica se ocuparía de *hechos relativos al lenguaje*? De manera que el descubrimiento wittgensteiniano del *método apto para la filosofía* parece abocar a una lingüística engreída o a la proclamación de nuestra capacidad de descubrir *hechos* no lingüísticos *relativos al lenguaje*. O bien la

«filosofía será absorbida por la ciencia de la lingüística»[80] o bien se convertirá en una especie de arte. Pero «si la filosofía es en realidad comparable con una actitud artística, la impresión que puede producir un ejemplo lingüístico no podría definirse con ayuda de una fórmula general[81]». ¿Es posible llamar *filosofía* a algo que carezca de tal fórmula?

La distinción arte versus ciencia es de suma importancia en el tratamiento que Pears hace de Wittgenstein y viene a sumarse a la disolución del programa del *Tractatus* encaminado a encontrar *necesidades absolutas*, el programa que en otro tiempo Wittgenstein compartiera con Platón, Descartes y Hegel. Pero si dependemos de «necesidades condicionales que a su vez dependen de características ordinarias y contingentes del lenguaje»[82], nos encontramos en la esfera de lo inestable, de lo práctico y de lo impredecible, precisamente donde la filosofía nunca ha querido estar. Si es la manera corriente de hablar la que confiere *necesidad* a observaciones del tipo «Ninguna persona puede tener numéricamente la misma sensación que otra», ¿qué impide que los filósofos que detestan esa manera de hablar sugieran modificaciones y estas puedan sernos útiles? El espectro de la filosofía reducida a *recomendación lingüística* entra en escena para que acto seguido otro espectro aún más aterrador, *la filosofía como cuestión de gusto*, la aparte. (Pues ¿qué más da que los demás acepten o no mis recomendaciones si he dado con una nueva y mejor manera de hablar?) El antropocentrismo acerca de la necesidad (la tesis de que toda necesidad reside en las contingencias de la práctica social) empieza a oler a la inevitable muerte de la filosofía tal como hasta ahora la habíamos entendido. O bien Wittgenstein se dedica a mostrar cómo hacer uso de medios empíricos para descubrir *los límites del lenguaje* (en cuyo caso la principal fuente de errores filosóficos sería un acopio insuficiente de hechos) o bien está jugando de alguna manera con nuestro amasijo de sentimientos respecto de la tradición filosófica (unas veces como escritor satírico, otras como terapeuta psicoanalista).

Aceptemos que todos estos dilemas giran en torno a la noción de *necesidad*. Pears no duda de la existencia de algo que se encuentre *ahí fuera* —los límites del lenguaje— que, una vez encontrado, nos diga dónde residía el error de Descartes, Hume, Kant, etc. Ni tampoco duda de que el hallazgo de los límites del lenguaje represente el hallazgo de algo *necesario*. La importancia del denominado *giro lingüístico* de la filosofía de los últimos años reside supuestamente en que, aunque tiempo atrás pensáramos con Aristóteles que la necesidad procedía de las cosas, y más adelante pensáramos con Kant que procedía de la estructura de nuestras mentes, sabemos ahora que es el lenguaje el que confiere necesidad. Habida cuenta de que la filosofía debe ir en pos de lo necesario, ha de devenir lingüística. Todo esto parece contentar moderadamente a Pears; solo le preocupa el problema de que el lenguaje (como una práctica social más) sea lo suficientemente flexible como para aguantar la tensión. Si el lenguaje no está bajo la constricción de las cosas, del ego transcendental, o de *alguna otra cosa*, entonces, cuando hallamos sus límites, ¿encontramos en verdad algo que quepa considerar *necesario?* De no ser así, ¿estamos haciendo filosofía?

Así pues, da la impresión de que nos encontramos en la situación siguiente. Si nos deshiciéramos del concepto de necesidad, podríamos ver cómo escapar de los dilemas. Pero al renunciar a este concepto, al parecer renunciamos también al concepto mismo de filosofía. Si dejásemos de ver en Wittgenstein al teórico antropocéntrico que establecía el origen de la necesidad en el hombre, para pasar a ver en él al escritor satírico que sugería que prescindiésemos del concepto de necesidad, quizá tendríamos que enfrentarnos a menos dilemas acerca de la naturaleza de la disciplina filosófica, pero solo a costa de dudar de su propia existencia.

Esto suscita dos preguntas. En primer lugar, ¿es de veras posible una interpretación de Wittgenstein en la que este nos hable *sobre* la necesidad en lugar de hablarnos en contra de ella? En segundo lugar, ¿sería una buena idea dejar de emplear esta noción? La respuesta a la primera pregunta es, según creo, «Bueno, a veces sí y

a veces no». Caben ambas interpretaciones de Wittgenstein; pueden aducirse citas que refuten terminantemente una u otra exégesis. Pero solo quiero abordar la segunda pregunta, cuya respuesta es, en mi opinión, un rotundo «sí». Me propongo defender que el segundo Wittgenstein es a Dewey lo que el primero es a Kant: que el desenmascaramiento deweyano de las nociones tradicionales de filosofía y sus intentos de quebrar distinciones como arte/ciencia, filosofía/ciencia, arte/religión, moralidad/ciencia, son el resultado natural de la crítica wittgensteiniana de la tradición cartesiana. Desde el punto de vista de Dewey, la *filosofía* como elemento común a Platón, a Kant y al *Tractatus*, constituye una tradición cultural característica, pero no un *Fach* (pese a que su estudio lo sea). La filosofía, en un sentido más laxo —a grandes rasgos, ese género de escritura de tal grado de generalidad que solo cabe ubicarlo ahí— tampoco es un *Fach*, pero es algo bien distinto: no es un *Fach*, pero no genera problemas metafilosóficos en torno a su objeto y a su método, de modo que tampoco se enfrenta a dilemas como los que hemos visto. Dejar de hacer uso del concepto de necesidad equivaldría a abandonar el intento de conservar la pureza de la filosofía, aunque, a decir verdad, dicho intento ya nos ha hecho malgastar demasiadas fuerzas.

En el fondo, el debate acerca de la utilidad de la noción de *necesidad* equivale al debate entre el holismo que, según Pears, caracteriza a las *Investigaciones*, y el atomismo característico del *Tractatus.* El holismo, como ocurre en Duhem, Quine y Kuhn, se apoya en la existencia de una amplísima gama de posibilidades de reajustar nuestros hábitos lingüísticos cuando tengamos que dar cabida a un descubrimiento científico inesperado (a una perplejidad filosófica o a una experiencia religiosa). Dada esa amplísima gama, podrán surgir dudas (sobre todo, el tipo de dudas a las que especialmente se ha unido el nombre de Quine) sobre cómo distinguir cuáles de estos cambios en la conversación expresan cambios *de creencia* y cuáles afectan *al significado asignado a ciertos términos*. *Ad hoc*, y frente a determinada audiencia, tal vez nos contentemos con decir «Aún queremos decir con "X" lo que siempre quisimos decir, aunque ya no queremos decir que todos los

X son Y» (o, en su lugar, «Ahora tengo un concepto diferente de "X", ya no quiero decir lo mismo mediante la palabra»). Pero lo que se dice con ello es cuestión de retórica y no de demarcación entre *el conocimiento fáctico*, por un lado, y *la filosofía*, por otro. Así pues, el holismo siembra dudas (como las sembrara en Dewey y Hegel) sobre las dicotomías necesidad versus contingencia, lenguaje versus hecho y filosofía versus ciencia.

Pears ve en el último Wittgenstein a un *antropocentrista* porque él mismo sigue adhiriéndose a nociones que tenían sentido a la luz del programa atomista del *Tractatus*, pero que parecen haber perdido todo interés cuando adoptamos la perspectiva holista de la *Investigaciones.* Pero Pears no hace nada que el propio Wittgenstein no había hecho. Las ideas del *Tractatus* siguen reapareciendo en contextos en los que el propio Wittgenstein parece sumirse en la perplejidad, ignorando si abrazarlas o ridiculizarlas. Sospecho, aunque no sepa cómo argumentarlo, que tanto Pears como Wittgenstein se aferran a distinciones del *Tractatus* que las *Investigaciones* transcienden porque ambos apuestan por la pureza de la filosofía. Ambos querrían que *filosofía* fuera el nombre de algo distinto y fuera de lo común; quizá no un *Fach*, pero sí, en boca de Pears, «algo fuera de la vida ordinaria y de sus ideas». También se resistirían a la conversión de la filosofía en lo que para Dewey ya era: pensamiento crítico elevado a un nivel de generalidad superior solo en grado al resto de la investigación. Sus preocupaciones acerca de la naturaleza de la filosofía no obedecen a las dificultades implícitas en las ideas de *necesidad* y de *hecho lingüístico*; por el contrario, si estas últimas nociones les preocupan es debido a la existencia de dificultades implícitas en la idea de *filosofía*.

No obstante, aun aceptando esto último, la noción de que Wittgenstein podría, de una u otra manera, haber puesto fin a la filosofía sigue dejándonos igual de perplejos. Incluso si tengo razón al decir que la posibilidad de poner fin a la filosofía admitiendo el carácter antropocéntrico de la *necesidad* abocó a Wittgenstein, y con él a Pears, a superfluos acertijos, ¿qué hemos de entender por *fin*? Supongamos que la *necesidad* de una proposición categórica filosóficamente interesante es, como vengo defendiendo, un mero

cumplido retórico al supuesto carácter *genuinamente filosófico* de la proposición. ¿No existe pues *cosa alguna* que haga de una proposición, o de un problema, algo genuinamente (o *puramente*) filosófico? De ser así, ¿qué es aquello a lo que se le puede poner fin? Por ahora, solo he intentado mostrar la posibilidad de evitar la afirmación autocontradictoria según la cual se ha puesto fin a la filosofía en virtud de una nueva teoría filosófica acerca de un tema genuinamente filosófico (por ejemplo, el de la necesidad). Pero queda aún otra paradoja de carácter más general. La filosofía se asemeja al espacio y al tiempo: es difícil imaginar que aspecto tendría un *fin* de esas tres nociones.

Para discutir esta más amplia paradoja, he de establecer una distinción entre tres clases de cosas a las que el término *filosofía* se aplica: 1) discusión de lo que Sellars llama «el intento de ver cómo las cosas, en el sentido más lato del término, encajan entre sí en el sentido más lato del término»; 2) una selección de los principales temas discutidos por los *grandes filósofos*: sujeto y objeto, mente y materia, éticas utilitaristas y deontológicas, libre albedrío y determinismo, lenguaje y pensamiento, Dios y el mundo, universales y particulares, significado y referencia, etc.; 3) una disciplina académica, esto es, cualquier grupo de problemas de los que hoy hablan los profesores de nuestros departamentos de filosofía favoritos.

Distintas serán las cosas que digamos sobre la pureza de la filosofía y la posibilidad de ponerle fin, para cada uno de los tres sentidos. En el primer sentido, resulta obvio que la filosofía no es un *Fach* de por sí, y nadie reclamaría nunca su *pureza*, ni tampoco nadie pensaría que se pueda o se deba ponerle fin. En este sentido, *filósofo* es casi sinónimo de *intelectual*. Sin lugar a dudas, la filosofía como visión sinóptica no pertenece a la provincia de ninguna disciplina académica en cuanto tal. Si enumeramos las gentes tan variopintas que habitualmente cuentan como *filósofos* (por ejemplo, aquellos cuyos nombres aparecen en las tesis doctorales de filosofía), un muestreo aleatorio podría incluir a Heráclito, Abelardo, Spinoza, Marx, Kierkegaard, Frege, Gödel, Dewey y Austin. Nadie podría pretender que dichos autores compartan una temática

común, cuyo estudio los separe de (pongamos por caso) Eurípides, Pseudo-Dionisio, Montaigne, Newton, Samuel Johnson, Leopold von Ranke, Stendhal, Thomas Huxley, Edmund Wilson y Yeats. Los temas y los autores que están bajo el cuidado de los departamentos de filosofía forman un batiburrillo bastante accidental y completamente transitorio, determinado en gran parte por los avatares de las luchas por el poder dentro de las universidades y por las modas al uso. (Comparemos una tesis doctoral contemporánea con una de 1900 e imaginemos como será otra presentada en 2050.) No tenemos por qué hacernos cruces por ello; los perfiles curriculares no son tan importantes. Eso sí, esto nos ayuda a tener presente que abrigar minuciosas concepciones acerca de las cosas en general no implica ser objeto de estudio de los profesores de filosofía, como tampoco esto último implica lo primero.

Pasando momentáneamente por alto el segundo sentido —la filosofía como el conjunto de *problemas tradicionales*—, observemos que en el tercer sentido no se suscita problema alguno en lo tocante a la *pureza* de la filosofía. Los temas bajo discusión en determinado momento y en determinada escuela tienen la misma rutinaria pureza que los de cualquier disciplina técnica. Serán automáticamente problemas *puramente filosóficos* por la sencilla razón de que habrá un *corpus* bibliográfico que solo habrán leído los profesores de filosofía, y que defina contextualmente cuáles son esos problemas. Esta clase de pureza es la que cualquier temática adquiere después de que numerosas personas se hayan dedicado a ella durante cierto tiempo; solo serán ellos quienes dictaminen lo que tiene relevancia, y quienes, con razón, lamenten la intrusión de neófitos que saben la letra del tema, pero no su música. Esta pureza no es exclusivamente filosófica; también disfrutan de ella el estudio de los fluoruros y el de la prosodia en los *Cuentos de Canterbury* de Chaucer. En *este* sentido, tampoco se suscita el problema de ponerle o no fin a la filosofía. Cualquier problema técnico —no importa cuán escolástico o ridículo pueda parecer a los no entendidos— tiene su propio ciclo vital, y nada puede abordarlo salvo una solución satisfactoria o el consenso entre quienes antes apostaban por él y ahora ven que conduce a un callejón sin salida.

Así pues, para entender qué significa la posibilidad de que la filosofía llegue a su fin, así como para apreciar la importancia de la necesidad de la pureza filosófica, hemos de apartarnos a la vez de la filosofía como visión y de la filosofía como especialidad académica. Hemos de pensar en la filosofía como un título dado al estudio de ciertos problemas determinados y recurrentes: problemas de fondo a los que todo intento de entender las cosas ha de hacer frente: problemas de los que los profesores de filosofía deben seguir ocupándose, no importa cuáles sean los temas por los que en la actualidad sientan predilección. La naturaleza del ser, del hombre, la relación entre sujeto y objeto, el lenguaje y el pensamiento, la verdad necesaria, la libertad de la voluntad: el tipo de cosas sobre las que los filósofos habrían de pronunciarse y de lo que los novelistas y los críticos, los historiadores y los científicos, quedan eximidos de discutir. A tales problemas clásicos, según los wittgensteinianos, las *Investigaciones* nos permiten dar carpetazo. De entre ellos destacan los creados por el dualismo cartesiano que aquellos tienen en mente: los problemas ocasionados por pensar que el hombre es, de alguna manera, algo categóricamente distinto del resto de la naturaleza, que el conocimiento es un proceso que no se asemeja a ningún otro, que la mente es algo que solo tiene en cuenta las representaciones del mundo (y tal vez por ello está *separada* del mundo), que la volición es un acto mental que, misteriosamente, tiene efectos físicos, que el lenguaje y el pensamiento son sistemas de representación que, de un modo u otro, tienen que *tener correspondencia* con el mundo. Como estudio de *estos* problemas, es cierto que, como afirma Pears, «La filosofía, a diferencia de la religión, no es parte de la vida diaria, sino una especie de excursión por sus afueras». Si aceptamos que estos problemas nacen de *confusiones*, Pears tiene razón al afirmar que «el pensamiento humano tiene la tentación natural y casi irresistible de crear esas confusiones, dándonos la impresión de que existe realmente algo profundo y oculto tras ellas» (aunque donde dice «el pensamiento humano» debería decir *el pensamiento humano desde 1600*).

Ahora bien, la afirmación de que estos problemas cartesianos son *puramente filosóficos* tiene ya un significado bastante preciso: equivale a afirmar que el quehacer de las ciencias (o, puestos así, de las artes) no va a servir de ayuda alguna a la hora de resolverlos. Ningún hecho relativo a la evolución, a la molécula del ADN, a la identificación del cerebro con un ordenador, al desarrollo infantil, a las tribus primitivas, o a la física cuántica, servirá de nada, ya que los problemas se han construido de tal modo que su problematicidad quedará intacta por muchos detalles que se añadan. El quehacer de los filósofos sobre los problemas cartesianos ha segregado un sinnúmero de nuevas disciplinas (lógica formal, psicología, historia de las ideas), pero los problemas siguen estando donde estaban: todo aspecto en el que parezcan haber cambiado se desestima sin más, atribuyéndolo a la confusión de problemas *puramente filosóficos* con alguna cuestión *meramente fáctica*. En todas las generaciones hay hombres imprudentes y filosóficamente ingenuos (Herbert Spencer, Thomas Huxley, Aldous Huxley, Jean Piaget, B. F. Skinner, Noam Chomsky) que se alejan de su especialidad para desenmascarar la esterilidad de la filosofía académica y explicar cómo todos o algunos de los viejos problemas filosóficos podrían encontrar soluciones gracias a adquisiciones externas a la filosofía, solo para ver a los profesores de filosofía explicar hasta el hastío que nada ha cambiado. La filosofía, en el segundo sentido —la solución de los problemas tradicionales— debe necesariamente concebirse como algo que está en posesión de un método inconfundiblemente filosófico y puro. Cuestiones tan independientes de los hechos como las suyas deben enfocarse sirviéndonos de un método cuya pureza le permita adentrarse en las *recónditas profundidades* de donde surgen los problemas, al igual que los sacerdotes de Apolo se purificaban en Castalia antes de descender a la cripta.

De modo que afirmar que las *Investigaciones* podrían poner fin a la filosofía solo puede significar que ese libro podría de algún modo liberarnos de la *imagen que nos tiene cautivos*, la imagen del hombre que genera los problemas tradicionales. Afirmar que la filosofía podría tener fin no equivale a afirmar que abrigar concepciones generales podría dejar de estar de moda, o que los

departamentos de filosofía podrían derruirse, sino más bien que determinada tradición cultural puede desaparecer. Si este cambio ocurriera, dejaríamos de pensar que la anterior enumeración de problemas cartesianos integrase un *Fach:* por el contrario, lo que identificaríamos como *Fach* sería el estudio del interés que anteriormente despertaron esos problemas. La mejor analogía disponible es el desplazamiento desde la *teología* hacia *el estudio de la religión*. La gracia, la salvación y la Naturaleza de Dios eran anteriormente objetos de estudio; en el presente, la religión está a merced de la psicología, la historia, la antropología y de cualquier otra disciplina que tenga a bien terciar. Tiempo atrás tuvimos una imagen del hombre al que Dios llevaba de la mano y una disciplina que abordaba las distintas alternativas de descripción de ese hecho. Con posterioridad (cuando, según Comte, el estado *metafísico* sucedió al estado *ontológico*) obtuvimos una imagen del hombre como mente, espíritu, origen de la constitución de los objetos del mundo, o ensamblaje de contenidos sensoriales. Disponíamos de una disciplina que discutía todas estas diversas alternativas, sin poner jamás en duda que había *algo* de suma importancia que era necesario decir con respecto a la relación entre el hombre y la naturaleza: algún puente que tender, cierto dualismo que transcender, algún hueco que cubrir. Si la filosofía toca a su fin, será porque esta imagen nos es tan ajena como la imagen del hombre como hijo de Dios. Si ese día llega, resultará tan extravagante tratar el conocimiento del hombre como una relación especial entre su mente y su objeto como lo es hoy tratar su bondad a modo de relación especial entre su alma y Dios.

Si concebimos el fin de la filosofía en esos términos, resulta bien claro que no es algo que quepa invocar desenmascarando algunas confusiones, demarcando los límites de las áreas de discurso, o señalando algunos *hechos relativos al lenguaje*. El positivismo lógico adquirió mala reputación por calificar de *sinsentido* a la religión y a la metafísica y despreciar la edad de la fe como un uso incauto del lenguaje. Idéntica reputación adquirirían las *Investigaciones* si se pensase que atribuyen la filosofía cartesiana a una *confusión* parecida. Todos estos términos dan a entender que existe algo

denominado *nuestro lenguaje* sentado tranquilamente a la espera de teólogos y filósofos (pero no, presumiblemente, de científicos o poetas) que creen *confusiones*, ignoren sus complejidades y, por lo demás, hagan de nuestro lenguaje un uso indebido. Pero no hay quien de veras se lo crea; teólogos y filósofos aportan a nuestro lenguaje tanto como el resto y si los filósofos cartesianos se impusieron sobre los teólogos, no fue porque su lenguaje fuera menos (o no tan obviamente) confuso, sino porque decían cosas que lograban captar la atención de la audiencia. *Nuestro lenguaje* tiene tan pocos visos de poder explicar la verdad o la necesidad como Dios o la estructura de la realidad o cualquiera de las explicaciones al por mayor de la adquisición del conocimiento ofrecidas por la tradición cartesiana. No se trata de que, como sugiere Pears, nuestro lenguaje no pueda hacer frente a las demandas que la filosofía impone porque solo nos dote necesidades *condicionales* (a diferencia de las necesidades *absolutas* de las que presuntamente nos dotan la *lógica* y las filosofías *realistas*), sino más bien de que *nuestro lenguaje* es sencillamente otro de los nombres que recibe el mecanismo que supuestamente ha de permitirnos salvar la brecha cartesiana entre la mente y su objeto.

Aunque concedamos todo lo anterior, queda por explicar a qué se debe la importancia que de hecho las *Investigaciones* disfrutan. Si no nos proporcionan un nuevo método filosófico de mayor pureza y potencia, si no nos ofrecen una nueva tesis acerca de la necesidad, ¿a qué obedece su impacto? Creo que en parte se debe a que es la primera de las grandes obras polémicas contra la tradición cartesiana que *no* adopta la postura consistente en afirmar «Desde Descartes, los filósofos han pensado que la relación entre la mente y el mundo es de tal o cual manera, pero yo les muestro que es de este otro modo». Las tentativas de anular los problemas tradicionales de la filosofía moderna han cobrado típicamente la forma de propuestas sobre cómo deberíamos pensar de modo que se eviten dichos problemas. En sus mejores momentos, Wittgenstein no duda en hacer caso omiso de la crítica constructiva y atenerse a la pura sátira. Se limita a mostrar mediante ejemplos cuán insolubles son los problemas tradicionales, cómo están basados en una terminología

que parece tener el abierto propósito de imposibilitar su solución, cómo suscitan preguntas que solo pueden formularse en esa terminología, y cuan patético es pensar que contamos con nuevos recursos para coser antiguas brechas (habida cuenta de que dichas brechas han sido abiertas de modo que vuelvan a descoserse lo suficiente como para hacer que todo nuevo intento de sutura resulte inútil). Wittgenstein *no* nos dice: deja de concebir el hombre como un ser separado del objeto por un velo perceptivo para pasar a concebirlo como …. [por ejemplo, como un ser que constituye el mundo (Kant, Husserl) o un ser escindido en el *en-soi* y el *pour-soi*, más bien que en mente y cuerpo (Sartre), o un ser que ha adoptado como *existencia* básica el *in-der-Welt-Sein* o un ser que infiere a partir de los contenidos sensoriales las propiedades de la construcción lógica de los contenidos sensoriales (positivismo lógico)]. Y tampoco afirma: la tradición ha creado la imagen de un mundo repleto de rupturas, mas aquí muestro qué apariencia tendría un mundo sin ellas. En vez de esto, Wittgenstein se limita a ridiculizar la idea de que haya aquí algo que requiera explicación.

¿Pueden unos cuantos volúmenes satíricos tirar por tierra una tradición de trescientos años? Desde luego que no. Expulsar la teología de la vida intelectual de Occidente no fue el logro de un libro, ni de un hombre, ni de una generación, ni de un siglo. El fin de la filosofía (en tanto que sucesora de la teología), de una disciplina *pura* en la que se abordan problemas de hondura mediante métodos debidamente puros, no llegará en nuestra época. De hecho, nadie sabe si ha de llegar algún día, si llegará el día en que se alcance lo que Comte llama *el estado positivo*. Y, aunque dicho estado llegase, no sería tal y como Comte lo ideó; no sería una época en la que todo ha pasado a ser *científico*. La ciencia como fuente de la *verdad* —un valor cuyo rango supera la mera bondad de la virtud moral y la mera belleza del arte— es una de las ideas cartesianas que se desvanecen con el ideal de *filosofía como ciencia estricta*. Si la imagen cartesiana del hombre se disolviera alguna vez, arrastraría consigo la idea de que cuando adscribimos *inverificabilidad* a las afirmaciones de la moral y de la religión, decimos algo interesante acerca de ellas. Lo mismo ocurriría con la contraposición que incluso

el segundo Wittgenstein establece entre proposiciones que «pretenden representar posibilidades fácticas» y proposiciones «cuyo significado es consecuencia de su ubicación en la vida humana». La mejor manera de interpretar la *resistencia* wittgensteiniana *frente a la ciencia* es, en mi opinión, extenderla a toda la tradición cultural que hizo de la verdad —un puente tendido sobre la vaguada que separa al hombre del mundo— un valor central. En una época en la que la imagen cartesiana haya dejado de tenernos cautivos, ya no nos parecería necesario dar amparo a la religión y a la moralidad aislándolas en sus propios y separados compartimientos.

Creo que la diferencia entre la sátira y la crítica constructiva se verá mejor si comparamos a Wittgenstein con Dewey. Dewey llevó el holismo hasta su extremo, criticó los paradigmas de *verdad* y *necesidad*, mostró cuan alejadas de la vida real estaban las distinciones cartesianas, hizo todo lo que pudo por desenmascarar la pureza de la filosofía y la idea tradicional de necesidad, rompió las distinciones entre disciplinas y formas culturales e intentó elaborar una visión de la vida en la que el valor *culmen* era estético y no cognitivo. Tanto o más que cualquier otro filósofo, Dewey sugirió qué aspecto tendría una cultura postcartesiana. Con todo, su obra tomó la forma de una explicación detallada de por qué las nociones de *experiencia*, *naturaleza* o *lógica* no eran como la tradición las había concebido, sino más bien esto y aquello. En resumen, produjo una nueva teoría filosófica en la línea tradicional. Engendró así, como dice Pears, «un conflicto filosófico dirimido según las viejas reglas» y las solemnes discusiones acerca de lo acertado o lo erróneo de su *definición* de *experiencia*. Si interpretamos al segundo Wittgenstein siguiendo las distinciones empleadas por Pears, creo que ocurrirá lo mismo. Tendremos solemnes debates sobre la necesidad absoluta versus la necesidad relativa, sobre las distintas variantes del convencionalismo, sobre la distinción entre *regla* e *interpretación*, y cosas por el estilo.

Quizá no haya forma de evitar estos debates, y quizá vengan exigidos por la responsabilidad intelectual. Pero sería una lástima que el impulso de conservar la pureza de la filosofía fuese tan fuerte

que nos apartase por entero de la sátira wittgensteiniana y del intento de bosquejar nuevos modos en los cuales se puedan ver aspectos de nuestra vida sin llevar lentes cartesianos. Libros como el de Iris Murdoch, *The Sovereignity of Good,* y el de Nelson Goodman, *Languages of Art,* creo que muestran la posibilidad de un género filosófico de escritura que guarda la distancia debida con la tradición cartesiana, beneficiándose de la sátira wittgensteiniana sin intentar repetirla o explicarla. Aquí viene a cuento el comentario de Murdoch, «lo que es liberador es el apego a lo que es externo al mecanismo de la fantasía, y no el escrutinio del propio mecanismo»[83]. A mi modo de ver, la pujanza de la obra de Wittgenstein reside en la perspectiva de un punto en el que «podamos dejar de hacer filosofía cuando queramos». De forma parecida, los libros de Murdoch y de Goodman nos dirigen hacia la virtud moral y el arte tal como pueden verse una vez que dejamos de preguntarnos qué cuestiones sobre moral y arte son *puramente filosóficas* y qué cuestiones no lo son. En estos libros, como en las *Investigaciones*, pasamos de la pureza que es característica de un *Fach* a la purificación que uno siente cuando se ha liberado de la necesidad de contestar preguntas incontestables.

---

73 Carta de James a Karl Stumpf, 6 de febrero de 1887, en Henry James (ed.), *Letters of William James,* Norton, Boston, 1920, pp. 263-264.

74 David Pears, *Ludwig Wittgenstein,* Nueva York, Viking, 1969, p. 34. Traducción castellana de José Planells, Grijalbo, Barcelona, 1973, p. 55.

75 Pero véase el décimo ensayo de este libro («El escepticismo en Cavell»), donde me lamento de que el propio Cavell muestre demasiado respeto por lo que yo llamo *problemas de manual*.

76 Pears, *op. cit., p.* 179; p. 257 de la traducción castellana.

77 *Ibid.*, pp. 181 -182; pp. 260-262 de la traducción castellana.

78 Cf. *ibid.*, p. 121; pp. 173 y ss. de la traducción castellana.

79 *Ibid.*, p. 112; pp. 159-160 de la traducción castellana.

80 *Ibid.*, p. 110; p. 157 de la traducción castellana.

81 *Ibid.*, p. 196; p. 282 de la traducción castellana.

82 *Ibid.*, p. 111; p. 158 de la traducción castellana.

83 Iris Murdoch, *The Sovereignity of Good,* Schocken, Nueva York, 1971, p. 67.

3

LA SUPERACIÓN DE LA TRADICIÓN: HEIDEGGER Y DEWEY

I

Los filósofos que sienten envidia de los científicos creen que la filosofía solo debería abordar problemas formulados en términos neutrales, en términos satisfactorios para quienes defienden soluciones rivales. Al parecer, sin problemas comunes y sin argumentación, no dispondríamos de una disciplina profesional, y ni siquiera de un método para disciplinar nuestros pensamientos. Presumiblemente, sin disciplina, caeríamos en el misticismo, en la poesía, o en la inspiración; sea como fuere, en algo que nos permitiría eludir nuestras responsabilidades intelectuales. A Heidegger suele achacársele esto último. Sus partidarios responden que Heidegger no ha eludido la responsabilidad del pensador, sino simplemente la tradición de la *metafísica* o la *ontología*. Examinemos este típico pasaje:

> Pero la ontología, sea transcendental o precrítica, no está subordinada a la crítica, no porque piense el ser del ente y, por lo tanto, reduzca el ser a un concepto, sino porque no piensa la verdad del ser y desconoce que hay un pensar que es más riguroso que el pensar conceptual (... *und so verkennt dass es ein Denken gibt das strenger ist als das Begriffliche*)[84].

En vista de esta distinción, cabe sospechar que Heidegger quiere ambas cosas. Por un lado, solemos distinguir el *pensamiento* de alternativas abiertamente *irresponsables* —del misticismo, del arte, de la mitificación— identificándolo con el rigor en la argumentación. Pero signifique lo que signifique *strenger* en la cita anterior, poco tiene que ver con el significado que Kant, Carnap o Husserl daban a

este término; no guarda relación alguna con la argumentación, ni con la *Philosophie als strenge Wissenschaft.* De modo que cabe presumir que *strenger* significa algo así como *más difícil*. Desde este ángulo heideggeriano, la ontología es la salida más fácil; cualquiera puede dar su opinión sobre un inveterado problema ontológico. En realidad, tampoco es muy difícil idear nuevos sistemas o *programas de investigación* ontológicos. Mas Heráclito, valga el ejemplo, no hizo nada parecido, sino algo mucho más arduo. Así pues, Heidegger quiere evitar la discusión con sus camaradas los filósofos y reafirmarse en la mayor dificultad de su quehacer filosófico.

Podríamos sentirnos tentados a decir que Heidegger tiene todo el derecho del mundo a no llamar *Pensamiento* a todo lo que se le antoje. Pues, con toda seguridad, el *pensar* debe ser el polo opuesto de algo; tal vez no de la *emoción*, sino ciertamente a algo que tiene que ver más con las artes que con la ciencia, más con la religión que con la filosofía. No cabe duda de que el quehacer de Heidegger está más próximo a *eso.* Pero Heidegger cree que todas esas distinciones son obra de la metafísica arquitectónica. Y puesto que, por lo general, toda distinción entre disciplinas y toda división de la vida humana son producto de los escritores que integran *la tradición de la ontología occidental*, a duras penas podemos emplear dichas distinciones a la hora de *ubicar* la obra de un hombre cuyo propósito era superar la tradición. Así y todo, uno puede seguir sintiendo cierta exasperación. Tiene que haber algún criterio con el que juzgar a Heidegger, algún adversario que compita en la misma carrera.

Sin embargo, Heidegger repite hasta la saciedad que nuestra exasperación es sencillamente una consecuencia más de la idea de la filosofía en cuanto litigio entre argumentos, idea que heredamos de Platón y que, dos mil años después, desemboca en el positivismo y en el nihilismo. Para librarnos de ella hemos de liberarnos primero de lo que él llama *la interpretación técnica del pensar*. Para Heidegger,

> los comienzos de esta interpretación llegan hasta Platón y Aristóteles. El pensar mismo se tiene allí como una *techné*, el proceder de la reflexión al servicio del hacer y del quehacer. Pero el pensar mismo está ya visto

> aquí desde la referencia a la *praxis* y a *la poiesis.* Por eso el pensar, si está tomado para sí, no es «práctico». La caracterización del pensar como *teoría* y la determinación del conocer como el comportamiento «teórico» acontece ya dentro de la interpretación técnica del pensar. Esta también es un intento reactivo de salvar al pensar en la independencia frente al obrar y al quehacer. Desde entonces está la filosofía en la penosa situación de justificar ante las «ciencias» su existencia. Ella cree que esta justificación acontecería de la manera más segura por el hecho de que ella misma se eleva al rango de una ciencia. Pero este esfuerzo es el menosprecio de la esencia del pensar [...] ¿Puede llamarse «irracionalismo» al esfuerzo de llevar al pensar de nuevo a su elemento?[85].

De modo que, al parecer, no podemos acusar a Heidegger de irracionalismo sin caer en una petición de principio que favorece a Platón y a Aristóteles. Ni siquiera podemos preguntar: «Pero entonces, en lo referente al pensamiento, ¿quién lleva razón: Platón o Heidegger?» Pues la propia pregunta presupone la existencia de una temática llamada *pensamiento*, sobre la que caben distintas opiniones. Pero Heidegger no tiene ninguna opinión al respecto. Piensa que intentar dar este tipo de opiniones es olvidar el «carácter esencialmente histórico del Ser»[86]. Puesto que el pensar es el pensar del Ser[87], y puesto que el Ser es esencialmente histórico, no se trata de que Aristóteles y Platón pudieran haber errado respecto de lo que era el pensar. No se trata de que, digámoslo así, el pensar hubiera aguardado pacientemente a que Heidegger llegase para corregir nuestra opinión al respecto. Heidegger afirma que, cuando Platón o Aristóteles, por ejemplo, se representaban al Ser como *idea* o *energeia*, «estas doctrinas no eran obra del azar, sino palabra del Ser»[88]. De ningún modo podemos acercarnos al Ser retrotrayéndonos hasta antes de Platón para empezar con buen pie. Heidegger nos dice que su propia definición del Ser (como *das transcendens schlechtin*) en *Sein und Zeit* no representaba la pretensión «de comenzar desde el principio y dar por falsa toda la filosofía precedente»[89]. Considera que la idea de *la unidad invariable de las determinaciones subyacentes del Ser* es «tan solo una ilusión

bajo cuya protección la metafísica acontece como historia del Ser»[90]. De modo que no se trata de que podamos comparar la metafísica de Platón a Nietzsche, por un lado, y a Heidegger, por otro, respecto de un tópico común —el Pensar o el Ser— para más tarde decidir quién da mejor cuenta de esto.

En resumen, podemos concluir que Heidegger ha realizado la labor de poner a sus críticos potenciales a la defensiva tan bien como cualquier otro filósofo a lo largo de la historia. No hay rasero por el que pueda medirse sin incurrir en una petición de principio en su contra. Sus comentarios sobre la tradición y las limitaciones por ella impuestas sobre el vocabulario y la imaginación de sus contemporáneos, tienen el taumatúrgico propósito de hacernos sentir ridículos a la hora de buscar un territorio común desde el que empezar una discusión.

II

En este punto, podemos sentirnos tentados a sentenciar que «Heidegger en realidad no es siquiera *filósofo».* También sería una necedad. Heidegger lleva genialmente hasta sus extremos una táctica que todo filósofo original emplea. Heidegger no fue el primero en inventar un vocabulario destinado a disolver los problemas que ocupaban a sus predecesores, más bien que a proponer nuevas soluciones. Pensemos en lo que hicieron Hobbes o Locke con los problemas de la escolástica, o Carnap y Ayer con los *pseudoproblemas*. Heidegger no fue el primero en decir de toda modalidad de argumentación que los filósofos hubieran empleado hasta sus días que era un extravío. Pensemos en lo que dijo Descartes sobre el método y Hegel sobre la necesidad del pensamiento dialéctico. La aparente arrogancia de Heidegger al proclamar que la tradición había agotado todas sus posibilidades[91] se limita a radicalizar esa impaciencia que a veces manifiestan filósofos perfectamente corteses en comentarios del tipo «Todos los argumentos a favor y en contra del utilitarismo ya fueron bastante discutidos antes de 1900» o «Todo el problema de la existencia del mundo externo resulta de confundir tener una sensación con

observar un objeto»[92]. A la hora de recomendar nuevos vocabularios para formular cuestiones filosóficas, o nuevos paradigmas de argumentación, el filósofo no puede apelar a criterios judicativos anteriores, pero sí puede lograr un éxito sin precedentes. El vocabulario escolástico jamás se sobrepuso al sarcasmo del siglo XVII. La mitad de la filosofía escrita después de Hegel ensayó triunfantes síntesis dialécticas como las que brinda la *Fenomenología.* Quizá muchos de los contemporáneos de Descartes y Hegel no los considerasen *verdaderos filósofos* y, aunque así fuera, suscitaron nuevos problemas que reemplazaron los antiguos, mantuvieron la pujanza de la filosofía por su ejemplaridad y, mirando hacia atrás, descuellan como hitos en un desarrollo progresivo.

Parece difícil creer que Heidegger llegue a ocupar la misma posición, pero esto sucede así porque tampoco dice lo mismo que Descartes, Hegel, Husserl y Carnap: «Hasta ahora la filosofía ha sido esto; en adelante, hagamos que sea *esto otro*». Más bien, al igual que Nietzsche, Wittgenstein y Dewey, pregunta: «Dado que esto es cómo ha sido la filosofía, ¿qué puede ser ahora la filosofía, en el caso de que pueda ser algo?» Sugerir, como ellos dicen, que tal vez la filosofía hubiese agotado todas sus posibilidades, es su manera de preguntar si aún se dan las condiciones que posibilitaron la existencia de la filosofía, y si deben seguir dándose. La mayoría de los filósofos —prácticamente todos los que a nuestro entender han creado escuela— entendieron toda la historia de la filosofía anterior a ellos como un cúmulo de falsos supuestos, confusiones conceptuales o deformaciones inconscientes de la realidad. Solo unos cuantos han sugerido que la propia idea de filosofía —como disciplina distinta de la ciencia y a no confundir con la religión— fue uno de los frutos de empezar con tan mal pie. Y aún son menos quienes sostienen que, ni siquiera en nuestros días, estamos en situación de formular alternativas a esos falsos supuestos o confusos conceptos, de ver la realidad al natural. Estas minorías son tratadas con desdén por aquellos otros filósofos que pretenden saber qué futuro aguarda a la filosofía. El estilo literario del último Heidegger alimenta su desprecio ante alguien que, sencillamente, se ha

cansado de argumentar y que, refugiándose en la mística, ni siquiera intenta defender su obra anterior que, de cuanto hizo, era lo único mínimamente respetable. Pero hasta filósofos como Dewey y Santayana, quienes al igual que Heidegger, no vieron qué futuro no anodino podría tener una disciplina llamada *filosofía*, han sido apartados de *los verdaderos filósofos* por este mismo motivo: no abrigar esperanza alguna en la culminación de los viejos *programas de investigación*, ni sugerir otros nuevos. Se diría que para ser filósofo uno debe tener un poco de lealtad hacia su profesión, como si a uno no le estuviera permitido dar carpetazo a un viejo problema filosófico sin tener otro que poner sobre la mesa[93]. Con todo, existe una manera obvia de distinguir entre críticos de la tradición como Dewey y Heidegger, frente al amateur, el filisteo, el místico o el petulante: la profundidad y el alcance de sus comentarios sobre aspectos particulares de la tradición. Cualquier primerizo puede tildar al *pensamiento occidental* de *meramente conceptual*, pero ahí acaba la cosa. No es tan fácil explicar a qué equivale ser conceptual, y qué tienen en común los distintos paradigmas de *pensamiento conceptual*. Dewey y Heidegger saben exactamente cuáles eran los problemas que inquietaban a sus predecesores; ambos dan cuenta del curso dialéctico de la tradición. La autoimagen de un filósofo —su identidad en cuanto tal (y no como historiador, matemático o poeta)— depende casi exclusivamente de su concepción de la historia de la filosofía. Depende de las figuras que imite y de los períodos y movimientos que descarte. De esta manera, una nueva reconstrucción de la historia de la filosofía es un desafío que no cabe ignorar. Esto quiere decir que toda pregunta sensata del tipo : «¿Quién está en lo cierto: Heidegger o los demás?» tiene que versar sobre historiografía[94]. No se trata de que la historiografía esté sujeta a menor controversia que, pongamos por caso, la epistemología o la filosofía del lenguaje, sino más bien de que la adopción de un vocabulario —la adopción seminconsciente de las cuestiones que a uno no le importa disolver o ignorar y las cuestiones que debe disponerse a resolver— responde casi por completo a cómo uno percibe su relación con la historia de la filosofía, bien en términos del

lugar que ocupa en una secuencia progresiva de descubrimientos (como en las ciencias), bien en términos de las nuevas necesidades y esperanzas de la cultura de la que es miembro, o simplemente en términos de la relevancia que ciertas figuras de la historia de la filosofía tienen para sus necesidades y esperanzas de su ámbito privado. La imagen deweyana de lo ocurrido en la historia intelectual de Occidente nos ofrecerá cierto perfil bastante preciso del papel que Heidegger desempeña en todo esto: Heidegger vendrá a ser el decadente canto del cisne transmundano, platónico y cristiano. A su vez la imagen de Heidegger nos ofrecerá otro perfil bastante específico de Dewey: este vendrá a ser un nihilista provinciano y extremadamente ingenuo.

III

En lo que sigue, me propongo trazar el perfil que Dewey presumiblemente cobraría a ojos de Heidegger, y viceversa. Este modo de enfocar el tema hará patente cómo es posible la coexistencia de un amplísimo grado de acuerdo en lo tocante a la necesidad de *destruir la historia de la ontología occidental* con una idea totalmente distinta de la posible sustitución de la *ontología*. Confío en que también nos proporcione una plataforma desde la que *situar* a Heidegger, haciéndonos ver que, incluso llegados al convencimiento de que la tradición filosófica ha agotado todas sus posibilidades, queda aún un amplio margen de maniobra. Las frecuentes acusaciones de arrogancia vertidas contra Heidegger resultan en parte de sus escasas alusiones a los *pensadores* de su época. Heidegger nos deja con la impresión de que si existen otras cumbres, en la actualidad son la morada de los poetas. Con todo, la perspectiva de una cultura en la que la filosofía no sea ni profesión, ni arte, ni negocio[95] y en la que la técnica no sea algo distinto de un «siniestro frenesí»[96], difícilmente puede deberse de manera exclusiva a Heidegger, pues es algo que Dewey intentó hacernos ver durante toda su vida. Dewey puede concordar con Heidegger al decir que:

> Ninguna metafísica, sea esta idealista, materialista, o bien cristiana, puede, por su esencia y seguramente no por sus intentos de explicarse a sí misma, «converger» todavía con el destino de [Europa] [...][97].

Pero el comentario que Heidegger hace acto seguido sobre dicha *convergencia* («pensando alcanzar y juntar lo que en un sentido pleno es ahora el Ser»), parecería ser para Dewey, como todo el discurso heideggeriano sobre el Ser, otro disfraz de la metafísica cristiana. A su vez, resulta fácil considerar la obra de Dewey *Experiencia y naturaleza* como una variante de la metafísica materialista: una blanda reivindicación del triunfo del nihilismo.

Para no caer en estas manifestaciones superficiales de mutuo desprecio, examinemos algunos puntos en los que ambos autores obviamente coinciden. Aludiré al paralelismo de las posturas que adoptan ante cuatro cuestiones: 1) la distinción entre contemplación y acción en la filosofía antigua; 2) los tradicionales problemas cartesianos que se concentran en torno al escepticismo epistemológico; 3) la distinción entre filosofía y ciencia, y 4) la distinción entre estas dos últimas y *lo estético*.

Dewey da comienzo a su tratamiento de la distinción entre la teoría y la práctica abordando la distinción entre el ámbito de lo *sagrado* y el ámbito de lo *fortuito*[98]. Piensa que la religión, y su heredera, la filosofía, se ocupan del primero, mientras que la artesanía y su heredera, la técnica, se ocupan del segundo. Dado que la filosofía «heredó el ámbito del que se había ocupado la religión»[99], no pudo sino adoptar «la idea que ha regido la filosofía ya desde el tiempo de los griegos, a saber, que el conocimiento tiene por cometido dejar al descubierto lo antecedentemente real»[100]. Teniendo en cuenta que la filosofía también heredó de la religión la premisa «Solo lo que está totalmente determinado y no está sujeto a cambio alguno puede ser real», es natural «que la búsqueda de la certeza haya determinado las bases de nuestra metafísica»[101]. «La metafísica viene a reemplazar a la costumbre como fuente y garante de los más altos valores morales y sociales»[102], función que cumplirá hasta que reconozcamos que «el cometido, el problema y

el objeto propios de la filosofía nacen de los afanes y de las tensiones de la vida de la comunidad en cuyo seno emerge una forma dada de filosofía»[103], y hasta que la filosofía en cuanto crítica de la moralidad y de las instituciones ocupe el lugar de «todo ese caldo de cultivo de los dualismos que [...] han formado los "problemas" de la llamada "filosofía moderna"»[104]. Dewey ve en los dualismos sujeto-objeto, mente-materia y experiencia-naturaleza formas dialécticamente menores de un dualismo mayor, a saber, «el ámbito de lo sagrado» *versus* «el ámbito de lo fortuito», entre el ámbito de lo duradero y el del día a día. De superar estos dualismos, la filosofía podría ser «en vez de una serie de inútiles tentativas de trascender la experiencia [,..] el registro significativo de los esfuerzos de los hombres por formular los aspectos de la experiencia a los que tienen una profunda y apasionada estima»[105].

Para Heidegger, la confusión del Ser con lo que permanece invariable, con lo que puede conocerse con certeza y lo que puede ser tratado matemáticamente, representaba un crucial primer paso para hacer de la filosofía lo que en la actualidad es. Puesto que, para hablar del Ser, los filósofos griegos preferían los nombres a los verbos[106] y los sustantivados verbales a los infinitivos[107] —y dado que Platón dejó atrás la unión (debida a Heráclito) entre *polemos y logos* y unificó *fysis* e *idea*—, se nos colocó en la senda de la *ontología*.

> Es cierto que cuando el combate cesa no desaparecen los entes, pero el mundo se desvía. El ente ya no se afirma (es decir, no se mantiene como tal). No es ahora más que un dato, un resultado [...]. El ente se convierte en objeto, sea de contemplación (aspecto, imagen), sea del hacer, entendido como producto y objeto de cálculo. Lo que mundaniza en sentido originario, *fysis*, se reduce ahora a ser modo de imitación y de copia. La naturaleza se convierte así en un dominio especial, diferente del arte y de todo lo que se puede fabricar y organizar[108].

En este punto, Heidegger no entiende la distinción entre contemplación y acción de la misma manera que Dewey, como reflejo de la brecha entre el hombre libre y el esclavo[109], sino más

bien como algo que emerge de una primera escisión en una consciencia originariamente unida, escisión que, presumiblemente, ha de tomarse como *fatum*, como una de las palabras del Ser, y no como un acontecimiento que haya de explicarse en términos causales, como resultado de cierto entorno natural o de cierto orden social. Con todo, Dewey y Heidegger coinciden en que esta primera adopción de la noción contemplativa del conocimiento y de su objeto ha determinado el desarrollo de la historia de la filosofía. La afirmación que Heidegger hiciera en *Ser y Tiempo*, a saber, que el problema cartesiano de la existencia del mundo externo tiene su origen en el olvido del *Zuhandensein*[110] guarda cierto paralelismo con la insistencia de Dewey en que *el caldo de cultivo de los dualismos* que aparecieron en el siglo XVII se generó a partir de esa primera escisión entre el objeto inalterable de contemplación y los objetos maleables del artesano[111]. Tanto para Dewey como para Heidegger, la idea de objeto en cuanto objeto de contemplación y representación condujo al subjetivismo.

> Cuando los objetos se aíslan de la experiencia a través de la cual se les alcanza y en cuyo seno desempeñan su función, la experiencia misma queda meramente reducida al simple proceso de tener vivencias, con lo que este proceso se equipara, digámoslo así, con algo completo en sí mismo [...]. Desde el siglo XVII, esta equiparación de la experiencia con la vivencia subjetiva y privada en cuanto polo opuesto de la naturaleza, integrada exclusivamente por objetos físicos, ha causado estragos en la filosofía[112].

La descripción que hace Dewey cuadra perfectamente con la reconstrución heideggeriana de la historia que conduce de Platón hasta Kant vía Descartes:

> Finalmente, la *subjetividad* afirma: los seres son *subiectum* en el sentido del *hipokeimenon* que se distingue por ser *prote ousia* cuando lo real se hace presente. En su historia en cuanto metafísica, el Ser es *subiectitas* de principio a fin. Mas donde la *subiectitas* deviene subjetividad, el *subiectum* por excelencia desde Descartes, el *ego*, prima sobre todas las cosas[113].

Dewey concibe los problemas epistemológicos de la filosofía moderna como una adaptación de los viejos supuestos metafísicos a las nuevas condiciones, mientras que para Heidegger son el resultado de la dialéctica interna de esos supuestos. Heidegger hace comentarios despectivos en torno a la idea de que la época moderna *descubriese* en la epistemología el verdadero fundamento de la filosofía[114], así como también en torno a la cómoda reclusión en la pregunta «¿subjetivo u objetivo?» característica del pensamiento de ese período[115]. Dewey piensa que, en la modernidad, la búsqueda de certeza y estabilidad que en los antiguos terminaba en objetos de conocimiento no naturales, se transformó en la demostración de que «las condiciones de posibilidad de la experiencia» son «de carácter ideal y racional»[116]. Piensa que la distinción entre hechos objetivos y emociones, problemas y dudas subjetivas resultaba también «del hábito de aislar al hombre y a la experiencia de la naturaleza»[117], advirtiendo que la ciencia moderna ha hecho causa común con la teología tradicional en la perpetuación de dicho aislamiento. Por esa razón, Dewey se hace eco de la insistencia heideggeriana en la identidad subyacente entre la postura hacia el Ser que hallamos en la idea de Tomás de Aquino de *ens a se* y la idea de *objetividad* de los epistemólogos modernos[118]. Ambos autores afirman cosas que llevan a la desesperación al epistemólogo vehemente y sincero, que ansía etiquetarlos como idealistas o realistas, subjetivistas u objetivistas. Consideremos el desconcertante comentario de Heidegger: «Evidentemente, la independencia *de* la verdad con respecto al hombre es sin embargo una manifiesta relación con la naturaleza humana»[119]. Observemos también la tímida negativa de Dewey a tratar significado y verdad a modo de relaciones entre algo que se da en la *experiencia* y algo presente en la *naturaleza*[120].

Cuando discuten la relación entre filosofía y ciencia, ambos conciben las tentativas cartesianas, husserlianas y positivistas de *hacer científica la filosofía* como un fatal abandono de la función propia de aquella. Dewey afirma que «la filosofía se ha arrogado la función del conocimiento de la realidad. Este hecho la convierte en una rival de la ciencia, y no en su aliada». Acto seguido se adhiere a

la descripción que James hiciera de la filosofía como *visión*[121]. Ya hemos citado la advertencia heideggeriana de que la filosofía, en su intento de *elevarse al rango de ciencia*, renuncia a la esencia del pensamiento. Para ambos autores lo mejor de la filosofía reside en la eliminación de lo que impide nuestra dicha, y no del descubrimiento de una representación correcta de la realidad. Los dos insisten en que el objetivo de la filosofía era el regreso a la inocencia y la enajenación de la cultura de nuestro tiempo[122]. Ambos subrayan los nexos entre la filosofía y la poesía. Según Dewey, cuando «la filosofía se haya puesto a la altura de las circunstancias, dando claridad y coherencia al significado de los pormenores diarios, lo científico y lo emotivo serán co-permeables, la práctica y la imaginación podrán interpenetrarse. La poesía y la religión serán la floración natural de la vida»[123]. Su esperanza es que la filosofía se alíe con la poesía en la *crítica de la vida* de la que hablaba Arnold[124]. Según Heidegger, «solo la poesía comparte el rango de la filosofía», pues solo en ellas los seres no se hallan en relación con otros seres, sino con el Ser[125].

Por otra parte, ambos aborrecen la idea de que la supuesta función de la poesía es ofrecernos *valores* en cuyo polo opuesto están *los hechos* que la ciencia nos descubre. Para ambos, la distinción hecho/valor procede de la distinción sujeto/objeto, y esta es tan peligrosa como aquella. Heidegger cree que la idea entera de *valor* representa un torpe intento por parte del metafísico para proporcionar un *Vorhanden* adicional que cubra la deficiencia ocasionada por pensar el Ser como *idea* o como *Vorstellung*, un añadido «necesario para redondear la ontología del mundo»[126]. Piensa que la misma idea de una *disciplina* llamada *estética* es otro de los desastrosos resultados de nuestras distinciones entre lo sensible y lo suprasensible, entre sujeto y objeto y demás distinciones que manan del tratamiento originariamente platónico de la *fysis* y de la *idea*[127]*.* Dewey estaría de acuerdo por completo sobre este punto, al igual que sobre cualquier otra tentativa de mantener *lo estético* y *lo religioso* fuera de *lo científico* o *lo empírico*, y retrotraería la noción de *valor objetivo* y de *juicio puramente*

estético hasta las mismas raíces históricas a las que Heidegger las retrotrajo. Los dos entienden que la poesía y la filosofía tienen lugar allí donde no se plantea la distinción entre contemplación y acción, distinción que, donde rige, las empequeñece y despoja de sentido[128].

IV

Traer a colación todas estas semejanzas entre Dewey y Heidegger tal vez parezca un *tour de force.* El interés radica en las diferencias. Aun así, soy de la opinión de que es importante darse primeramente cuenta de las semejanzas. Obrando así, mostramos que ambos autores intentan integrar la secuencia que abarca desde Platón y Aristóteles a Nietzsche y Carnap, para arrinconarla en el olvido y ofrecer algo nuevo, o al menos la esperanza de algo nuevo. Por lo demás, son casi los únicos que en nuestro siglo han hecho algo así; son filósofos únicos, originales, inclasificables e historicistas hasta la médula. Ambos han sido erróneamente equiparados con escuelas filosóficas ajenas al historicismo. Amontonar a Dewey con Peirce, James y Quine significa olvidar que Dewey fue barrido por un nuevo mundo intelectual, gracias a las concepciones hegelianas y comtianas de nuestro propio pasado[129]. Decir que Heidegger era un fenomenólogo y meterlo en el mismo saco que Husserl, o decir que era existencialista y meterlo en el mismo saco que (el joven) Sartre, significa —como el propio Heidegger ha señalado— ignorar precisamente la perspectiva histórica que Heidegger orgullosamente compartía con Marx y que ambos tomaron de Hegel[130]. Ambos autores entienden lo que Heidegger denomina «la historia unificada del Ser, que da comienzo con el carácter esencial del Ser en cuanto *idea* y culmina en la esencia moderna del Ser en cuanto Voluntad de Poder»[131] como un único acontecimiento de largo alcance. Heidegger ve en Nietzsche nuestro destino final e irrevocable siempre que, siguiendo a Platón, consideremos el Ser en cuanto presencia o representación[132]. Los seguidores de Dewey tienden a ver en Nietzsche una reacción desmedida ante la toma de conciencia

de que jamás cumpliremos la exigencia platónica de certeza y de *racionalidad* en el ámbito de la moral. Dicha toma de conciencia nos hace bascular entre la desesperación ante el hecho de que en el mundo no haya otra cosa que *poder* y la embriaguez que provoca nuestra propia posesión de poder. Ningún otro filósofo de este siglo, con la probable excepción de Wittgenstein, se ha distanciado tanto de los supuestos y de los problemas comunes a Platón y a Nietzsche.

Si Hegel es el autor que les une, sus diferencias empiezan ya en sus respectivas ideas en torno a qué uso darle a este autor. Dewey, como Marx, quiere un Hegel desposeído del Espíritu. Quiere que el hombre y la historia aguanten por su propio pie, y que la historia humana sea simplemente eso, y no la autoconciencia del Espíritu, ni tampoco los movimientos mastodónticos y predestinados de la Materia o de las clases sociales. No concibe la *historia* con mayúsculas, y se contenta, cosa que Heidegger no hace, con que sus comentarios acerca de los filósofos del pasado sean *historiografía conceptual, unilateral y esporádica*. Cuando nos habla de las consecuencias del cisma griego entre la contemplación y la acción, no se atribuye la función de portavoz del Ser, sino que, por el contrario, y en términos wittgensteinianos, cree estar *compilando recuerdos con una finalidad determinada*. Piensa que en el fondo, y pese a todos sus logros, el idealismo alemán era un último gesto a la desesperada que respondía al viejo proyecto platónico de garantizar ontológicamente las preconcepciones de la clase ociosa[133].

Por otra parte, Heidegger nos dice que el denominado *derrumbe del idealismo alemán* no tuvo lugar por culpa del idealismo, sino de *la época*, «que no gozó de la suficiente fuerza como para seguir acrecentando la grandiosidad, la extensión y la originalidad de ese mundo espiritual»[134]. Una de las creencias más fervientes de Heidegger, la que de hecho más lo aleja de Dewey, es que las épocas, las culturas, las naciones y los pueblos deben adaptarse a las exigencias de los filósofos, y no al revés. La historia del Ser no la integran Atenas, Roma, la Florencia renacentista, el París de la Revolución y la Alemania de Hitler. Tampoco Sófocles, Horacio,

Dante, Goethe, Proust y Nabokov. Dicha historia es la secuencia desde Platón hasta Nietzsche. No se trata únicamente de que el Pensar sea siempre Pensar del Ser, sino de que, en este sentido, el Pensar es lo único que es *del* Ser (tanto en genitivo subjetivo como en genitivo objetivo, como dice Heidegger)[135]. Solo la poesía mantiene idéntico rango, aunque nada hace pensar que Heidegger creyese que la poesía tiene una historia. O, dicho sea con menor rudeza, nada nos hace pensar que Heidegger creyese que la poesía pudiese reflejar la historicidad del Ser, como tampoco que esta pueda reflejarse allí donde Macauley y Acton tendían a verla, en un acceso cada vez mayor a la alfabetización, a las urnas y a una alimentación digna de ese nombre.

Tanto hincapié en los *filósofos* le sonaría a Dewey a clientelismo académico. Después de todo, ¿quién sino un profesor de filosofía podría haber pensado que el drama de la Europa del siglo XX guardaba una relación esencial con el *Vollendung der Metaphysik*. Examinemos el siguiente pasaje, en el que Heidegger se esfuerza en explicar «en qué medida el inhrentemente histórico por la cuestión sobre el ser es, efectivamente, una parte integral de la historia universal de la Tierra»:

> Decíamos que sobre la Tierra, en todas partes, acontece un oscurecimiento del mundo. Los acontecimientos esenciales del mismo son: la huida de los dioses, la destrucción de la Tierra, la masificación del hombre y el predominio de lo que se ajusta al término medio.
>
> ¿Qué entendemos por «mundo» cuando hablamos de oscurecimiento del mundo? El mundo es siempre mundo *espiritual.* El animal carece de él; tampoco tiene, en manera alguna, mundo circundante *(Umwelt*). El oscurecimiento del mundo lleva consigo el *debilitamiento del espíritu* en sí mismo, su disolución, consunción, desalojo y falsa interpretación [...] el puesto de Europa es todavía más funesto por cuanto que el debilitamiento del espíritu procede de ella misma y —aunque preparada desde antes— se determinó definitivamente en la primera mitad del siglo XIX a partir de su propia posición espiritual[136].

Esa situación espiritual consistía sobre todo en la impotencia de la época para estar a la altura de *la grandeza, la amplitud y la*

originalidad del idealismo germánico. Cabría pensar que la destrucción de la Tierra y la masificación del hombre son ya lo bastante perniciosas; que las explotaciones mineras a cielo abierto de Montana, las cadenas de montaje de Detroit y la Guardia Roja de Shanghái bastan para demostrar el oscurecimiento del mundo, sin que se esté obligado a hacer que intervenga el mundo del Espíritu. Pero eso equivaldría a no contemplar el «olvido del Ser»[137] más que como rótulo para las cosas que, en los últimos tiempos, están yendo mal. Heidegger se lo toma más en serio. Heidegger no dice, como Tillich, que cada vez es más difícil hallar un símbolo que aglutine nuestras más hondas inquietudes, sino que, como Kierkegaard, dicha búsqueda de símbolos es del todo deplorable.

Tal vez mi exposición sugiera que, como buen moderno, estoy haciendo caso omiso de la *diferencia ontológica* entre el Ser y los entes. Pero, en textos como el citado, es el propio Heidegger quien la olvida, y hace bien en olvidarla. De no hacerlo, se quedaría sin nada que diferenciase su discurso sobre el Ser del discurso de Kierkegaard sobre Dios y la Gracia. A menos que Heidegger conecte la historia del Ser con la de los hombres y las naciones sirviéndose de locuciones del tipo «la relación del ser con una nación *(eines volkes*)»[138], conectando así la historia de la filosofía con la historia en general, solo podría afirmar lo que ya afirmara Kierkegaard, a saber, que aunque aplicásemos todos los avances de la civilización moderna, perfeccionásemos y pusiésemos en práctica todos los ardides de la dialéctica hegeliana e interrelacionásemos todos los aspectos de la vida y de la cultura mediante cualesquiera conceptos cuya evolución quepa imaginar, no nos habríamos acercado ni un solo paso a lo que es *strenger als das Begriffliche.* Sin hacer referencia a la historia de las naciones, resulta obvio que nos quedamos únicamente con todo aquello que, según Versényi, ya teníamos: «un pensamiento de la unidad absoluta, demasiado vacío y formal, aunque con una frecuente carga emocional, mística y religiosa»[139]. Si hacemos referencia a dicha historia, parece que al menos disponemos de algo análogo a una cristiandad de tipo escatológico y agustiniano, y no a la esperanza protestante y privada

que abrigaba Kierkegaard, a saber, que la Gracia haría de él un Nuevo Ser, capaz de creer en la doctrina autocontradictoria de la Encarnación.

Puedo resumir esta concepción cuasideweyana del pensamiento de Heidegger del modo que sigue. Todo lo que nos dice sobre el Ser, el Pensamiento y la diferencia ontológica lo argumenta por negación. Aprehender lo que son estas cosas equivale a aprehender su ausencia de relación con la metafísica. Esta última abarca todo pensamiento conceptual, causal y de nuestro propio ser dentro de una pluralidad de entes en relación causal, un pensamiento ajeno al pensamiento científico o técnico referente a un tema en concreto. La única manera de explicar la metafísica consiste en poner de manifiesto su historia, mostrando de qué modo las gentes han creído hablar sobre el Ser mientras que han acabado por hablar de los entes. Hasta aquí, Dewey y Heidegger pueden ponerse de acuerdo. Dewey cree que la moraleja a extraer es que, agotadas sus posibilidades, el legado de la metafísica es tan solo una mayor sensibilidad hacia nuestros problemas concretos, hacia los entes. Mas Heidegger piensa que la imagen histórica aquí plasmada nos permite vislumbrar algo distinto. Con todo, nada más nos dice al respecto, con lo que la vía negativa al Ser por la destrucción de la ontología nos conduce a unos entes sin Ser, sin tener la más remota idea de cuál podría ser el objeto del Pensamiento. Todo lo que nos queda es el vacío dejado por la destrucción de todo pensamiento metafísico. De forma que, al parecer, da igual que concibamos la historia de la filosofía al modo de Dewey (como la cristalización de diversos procesos causales en una *superestructura* intelectual) o al de Heidegger (como palabra del Ser). El vacío es todo lo que les queda a ambos. Según Dewey, este ha de cubrirse con una atención concreta a las cosas; a las explotaciones mineras a cielo abierto, por ejemplo. Según Heidegger, este es un *claro* del Ser. En este punto, ¿hay algo en lo que ambos puedan discrepar? Tras adoptar una visión de la historia de la filosofía como la que Dewey y Heidegger comparten, ¿qué cabe decir de lo que queda? De acuerdo con Dewey, seguir hablando sobre el *Pensamiento* es repetir que el fin de la metafísica no debería representar el fin de la filosofía, sin decir

por qué no debería serlo. De acuerdo con Heidegger, afirmar que la filosofía se ha convertido en algo obsoleto representa sucumbir a una versión vulgarizada del Ser como Voluntad de Poder. Tal vez quepa ver todo fenómeno concreto —un poema, una revolución, una persona— reducido a eso, o tal vez como un *claro* del Ser. Quizá nuestro modo de ver las cosas depende de los filósofos que hayamos leído últimamente y de nuestra jerga predilecta.

Adoptar esta actitud esteticista y relativista (que roza la de Tillich) es tomar posición junto a Dewey y contra Heidegger. A estas alturas, sobra decir que me decanto por esa actitud y esa posición. Con todo, antes de adoptarla explícitamente, me gustaría volver a intentar mirar el asunto con ojos heideggerianos. Creo que es importante tener presente que, para Heidegger, el pecado capital de Dewey no es la primacía que concede a la práctica, sino precisamente su adopción de una actitud estética[140]. Heidegger piensa que la época técnica se precipita en *el mundo en cuanto Imagen* y que la actitud estética hacia los sistemas filosóficos, una actitud que Dewey comparte con Santayana, es la expresión definitiva de dicha actitud. «El acontecimiento fundamental de la modernidad es la conquista del mundo en cuanto imagen»[141]. Al parecer, cuando Dewey elogia nuestro actual modo de entender la naturaleza más como objeto de utilización que como objeto de contemplación, se limita a dejarse llevar por la técnica moderna en su afán por ver «en la corteza terrestre una mina de carbón, en el suelo un yacimiento mineral»[142]. Pero constatar esto es simplemente ser realista y no, ni siquiera desde la postura de Heidegger, objeto de crítica. Heidegger solo diría *vade retro* cuando Dewey pasa a ver en las *filosofías* —en el pensamiento de Platón, de Tomás, de Hegel— lo que el ingeniero ve en las regiones del globo: fuentes de recursos. Abordar el pensamiento de Hegel como una *Weltanschauung* significa ver en él un objeto de explotación y no una posibilidad de revelación. Significa considerar las filosofías como si fueran medios para fortalecer la vida humana[143]. El humanismo de Dewey es simplemente, según Heidegger, la encarnación de la conciencia moderna, contra la cual de nada vale protestar; salvo

cuando se niega la misma posibilidad de Pensar, cosa que ocurre cuando tratamos a los filósofos que ejemplifican el Pensar como meros medios con vistas a una mutua recomposición de los entes. El sentimiento heideggeriano de la vulgaridad de nuestra época —de la trivialización de todo lo sagrado— se exacerba cuando lo que se trivializa es la historia de la metafísica. Pues esta historia no es otra que la del Ser, y convertirla en algo que sirva de lección para el hombre moderno representa convertir al mismísimo Ser en instrumento a nuestro servicio y en objeto de explotación. Tratar «al mundo como imagen y al hombre como *subiectum*»[144] no es más que bailar al son de los tiempos, pero tratar a los grandes filósofos a modo de jalones, o elegir entre ellos al igual que elegimos nuestros cuadros favoritos, es burlarse del Ser. Para Heidegger, los bosquejos que Dewey hace de la historia de la filosofía son, en el mejor de los casos, ejemplos patéticos de la futilidad del intento de superar la metafísica con el vocabulario de la metafísica (*experiencia* y *naturaleza*, por ejemplo)[145]. Para Heidegger, incluso su primer intento de superación —su redescripción del *Dasein* con vistas a allanar el camino que permita reabrir la pregunta por el Ser— se trunca por sí mismo[146]. En ocasiones sugiere que idéntico destino hallaría *cualquier* superación de la metafísica, y de hecho, cualquier *alusión* a esta historia: «Incluso en el intento de superar la metafísica subsiste cierta atención hacia ella. Por ello, nuestra tarea es abandonar todo intento de superación, dejando la metafísica abandonada a su suerte»[147].

Aun así, Heidegger insiste en *Ser y Tiempo* en que al menos él tenía en mente la cuestión del Ser cuando ofrecía las *categorías* de la tradición en lugar de *Existentiale*, y sigue creyendo que algo por el estilo es un necesario primer paso[148]. Bajo el enfoque de Heidegger, Dewey, pese a que también quiere dotarnos de una nueva jerga que reemplace las nociones de *substancia* y *sujeto* comunes a Aristóteles y a Descartes, tendrá la traza de un autor que se engaña a sí mismo y cae en su propia trampa. Si uno lee a Dewey con lentes heideggerianos, ve que su pensamiento está tan plagado de concepciones tradicionales que no puede ofrecer una noción de

Pensamiento alternativa a la metafísica. En consecuencia, Dewey olvida la subordinación de la verdad a la belleza propugnada por Peirce y piensa que la *ciencia* sustituye de algún modo a la filosofía o a la filosofía como algo que deviene *científico*. La versión deweyana de la historia de la filosofía tiene por objeto depurar nuestra autoimagen de cualquier resto procedente de otras épocas de la historia de la metafísica, de todo recuerdo de una era anterior a la supremacía de la técnica. Visto así, Dewey es un perfecto ejemplo de la última —y más degenerada— etapa de la filosofía *humanista*, descrita por Heidegger en los siguientes términos:

> En la época del completo dominio de la metafísica, la filosofía es antropología. Poco importa que la denominemos antropología «filosófica» o que no lo hagamos. Entretanto, la filosofía se ha convertido en antropología y con ello en presa de todos los sucedáneos de la metafísica, es decir, de la física en el sentido más lato, que incluye la física de la vida y del hombre, la biología y la psicología. Con su conversión en antropología, la filosofía muere de metafísica[149].

V

Dejemos aquí la visión que Dewey tiene de Heidegger y la que tiene Heidegger de Dewey. Sería grato concluir con una síntesis imparcial y benévola. Pero no dispongo de una perspectiva más amplia que ofrecer. A mi modo de ver, ambos autores son, junto con Wittgenstein, los filósofos más fértiles y originales de nuestro tiempo, y no tengo la más mínima idea de cómo superarlos. Lo más que puedo hacer es agudizar el conflicto volviendo a las preguntas en torno al *fin de la filosofía* con las que empecé para, en ese contexto, volver a formular los argumentos de Dewey.

Pienso que, aun cuando hubiera manera de aplanar las diferencias entre sus respectivos modos de dar cuenta de nuestra tradición, estaríamos en el siguiente *impasse*: Dewey quiere que la tradición sea superada desdibujando todas las distinciones por ella establecidas, mientras que Heidegger abriga la esperanza de que el Ser las supere otorgándonos el sentido de la diferencia ontológica. En concreto, Dewey quiere que se borren las distinciones entre arte,

ciencia y filosofía para poner en su lugar cierta idea vaga y poco problemática de una inteligencia que resuelve problemas y que dota de significado a las cosas. También Heidegger desdeña todas las distinciones tradicionales excepto una: no quiere que la *filosofía* se pierda en este maremágnum y vería que el intento deweyano de desembarazarse de ella se desprende de la supuesta coextensividad entre Pensamiento y ontología. Una manera de concretar la diferencia sería afirmar que Dewey piensa que la filosofía, como disciplina e incluso como actividad distintivamente humana, está obsoleta, mientras que para Heidegger, la filosofía —el Pensamiento como lo opuesto a la ontología— puede restablecerse, pese a que, en nuestro mundo crepuscular, la forma que podría cobrar sea aún invisible.

¿Tendría Dewey algo que objetar a esta esperanza vaga, modesta y desarticulada? Lo cierto es que sí. La esperanza de Heidegger recoge precisamente lo peor de la tradición: la búsqueda de lo sagrado que nos aleja de las relaciones entre los entes (las relaciones, por ejemplo, entre el dispositivo espectral de la técnica moderna y las gentes cuyos hijos morirán de hambre a menos que ese dispositivo se despliegue en el resto del planeta)[150]. *Tout commence en mystique et finit en politique*[151]*.* La imaginable política que resulta de la concepción heideggeriana de la relación entre la técnica y el hombre es más nefanda que el mismo dispositivo técnico, y ni para Dewey ni para Heidegger existe un modo de separar ese tipo de implicaciones políticas de la *verdad filosófica*. El aferramiento de Heidegger a la noción de *filosofía* —a la patética idea de que incluso tras la desaparición de la metafísica, podría pervivir algo llamado *Pensamiento*— es mero indicio de su fatal aferramiento a la tradición: la última flaqueza del más grande de los profesores alemanes. Con ello viene a decir que, aun cuando todos los que antes considerábamos paradigmas de la *filosofía* —Platón, Tomás, Descartes, Nietzsche— hayan resultado ser pasos en la andadura hacia el caos, todavía debemos perseverar en ser filósofos. Pues *filosofía* designa aquella actividad esencial para que seamos seres humanos. Independientemente de que Heidegger parezca

haber logrado superar nuestro afán profesional por competir con los grandes filósofos del pasado en su propio terreno, independientemente de la distancia que intenta poner entre él y la tradición (por no mencionar a sus compañeros profesores), Heidegger sigue insistiendo en que esta nos ofrece las *palabras del Ser*. Sigue creyendo que debemos estar en el lugar donde estaba la filosofía. Está convencido de que dejar de pensar en lo que Platón y Kant pensaban significa empobrecernos, perder nuestro arraigo en lo que realmente importa, hundirnos en la oscuridad. Si fuera fiel a su propio *dictum:* «nuestra tarea es abandonar todo intento de superación, dejando la metafísica abandonada a su suerte», no tendría nada que decir, ningún lugar hacia donde señalar. *Toda la fuerza del pensamiento heideggeriano radica en su explicación de la historia de la filosofía.*

Esta visión impone que se ubique en una secuencia que arranca con los griegos. Pero lo único que lo liga a la tradición es su tesis según la cual esta, pese a su obcecada desviación hacia los entes, en realidad nunca dejó de ocuparse del Ser; de hecho, constituía la historia del Ser. Ello viene a ser como decir *«Todas* las ideas anteriores en el camino que conduce hacia Cristo, partiendo de los Apóstoles y San Pablo y pasando por San Agustín, Lutero hasta llegar a Tillich y a Barth, nos han ido desviando de Él. Pero Su Gracia aún puede conducirnos a Él, solo con que logremos superar la tradición teológica, o incluso con que la abandonemos a su suerte». Quien afirmara algo así estaría intentando establecer una distinción *ad hoc* entre *teología* y *Cristiandad* como la que Heidegger quiere establecer entre *ontología* y *Pensamiento*. Pero Heidegger quiere ambas cosas, como Kierkegaard quiso en su día. Ambos necesitaban recurrir la tradición para señalar aquello que había recibido un tratamiento impropio o aquello que se había autoocultado. Pero ambos necesitaban renegar completamente de ella para decir lo que querían. Cuando Kierkegaard va más allá de Hegel y de la historia hasta aquello que el pensamiento no alcanza —la intersección entre lo temporal y lo eterno— nada justifica su insinuación de que tal cosa deba recibir el nombre de *Cristo*. A fin de cuentas, Cristo es lo

que los cristianos piensan que es[152]. El Ser es lo que Nietzsche, portavoz del momento que se consuma la dialéctica de los dos últimos siglos, decía que era: «un vapor y una falacia»[153]. Para Heidegger la pregunta es «¿Es "ser" una mera palabra cuyo significado es vapor o es el destino espiritual del mundo Occidental?»[154]. Pero la alternativa aquí sugerida representa simplemente un intento de revivir nuestro interés por el Ser dando a entender que los problemas de nuestro presente se deben en cierto modo a la tradición que comprende desde Platón hasta Nietzsche. Lo único que Heidegger puede hacer para justificar un interés en la tradición que transcienda el corporativismo académico es afirmar que fue en su seno donde se formuló la pregunta por el Ser. Todo lo que puede hacer para impedir que restemos importancia al Ser, considerándolo como un vapor y una falacia, es afirmar que nuestro destino se halla de algún modo ligado a esa tradición.

Para terminar: tanto Heidegger como Dewey anhelaban una manera de ver las cosas que nos alejase en buena medida del mundo del filosofar historicista que sucedió a Hegel, al igual que este nos había llevado allende la filosofía de corte epistemológico del siglo XVIII. Dewey encontró lo que quería desviándose por completo de la filosofía en cuanto actividad con marchamo propio y acercándose al mundo cotidiano, a los problemas de los hombres, vistos bajo nueva luz una vez descartadas las distinciones desarrolladas por la tradición filosófica. Heidegger confiaba en la reapertura de nuevas sendas. Pero creía que solo alcanzaríamos a verlas si nos desentendíamos de los problemas humanos y guardábamos silencio; quizá rodeados por ese silencio podamos oír el *logos* del Ser. Entre ambas actitudes, la que uno adopte depende de la devoción que sienta por la idea de *filosofía*. La debilidad de Heidegger radicaba en su imposibilidad de pensar que los problemas de los filósofos no eran más que eso, problemas de filósofos —en su aferramiento a la idea de que el ocaso de la filosofía significaba el ocaso de Occidente—.

Pero Heidegger no debería ser criticado por querer algo *strenger als das Begriffliche.* Pocos escapamos a ello. Si por algo cabe

criticarlo, es por hacer lo posible por mantenernos bajo la égida de la idea platónica que afirma la existencia de algo característico llamado *filosofía* y que tenemos la obligación de encargarnos de ella. Cabría decir de Heidegger lo mismo que él dijo de Nietzsche: llevado a engaño por una comprensión superficial de las ideas platónicas, trató de reemplazarlas, pero, en lugar de eso, solo logró traducir el platonismo en una nueva jerga[155]. Ofreciéndonos *la apertura al ser* como substituto del *argumento filosófico*, Heidegger ayuda a preservar lo peor de la tradición que esperaba superar[156].

---

84 «Brief über den "Humanismus"», en M. Heidegger, *WM,* Klostermann, Fráncfort, 1967, p. 187; trad. inglesa en *Basic Writings of Heidegger (B W),* ed. de David Krell, Nueva York, Harper and Row, 1977, p. 235. Traducción española de Rafael Gutiérrez, Taurus, Madrid, 1970, p. 157.

Empleo las siguientes abreviaturas con referencia a estas otras obras y traducciones de Heidegger.

VA = Vorträge und Aufsätze (Neske, Pfullinge, 1954); *HW=Holzwege* (Klostermann, Francfort, 1952); *SZ = Sein und Zeit* (7.a ed., Niemeyer, Tubinga, 1953) y *BT =* traducción inglesa de McQuarrie y Robinson *(Being and Time,* SCM Press, Londres, 1962) (traducción española de José Gaos, FEC, México, 1959); *US = Unterwegs zur Sprache* (Neske, PfuUingen, 1960) y *OWL =* traducción inglesa de Peter D. Hertz y Joan Stambaugh, *On the Way to Language* (Harper and Row, Nueva York, 1971); *N= Nietzsche* (2 vols., Neske, Pfullingen, 1961); *EP- The End of Philosophy,* trad. de Stambaugh (Harper and Row, Nueva York, 1973), selección de textos de *N* con una traducción de *Überwindung der Metaphysik* de *VA;* 7Aí= *Introduction to Metaphysics,* trad. de Mannheim (Yale University Press, New Haven, 1959), trad. española de Emilio Estiú (Nova, Buenos Aires, 1970), y *EM=* el original, *Einfürhung in der Metaphysik* (Niemeyer, Tubinga, 1953); *BR = Brief an Richardson,* publicado en alemán e inglés en las primeras páginas en W. J. Richardson, *Heidegger Through Phenomenology to Thought* (Nijhoff, The Hague, 1963), pp. vii-xxiii; *QT = The Question Concerning Technology and Other Essays,* trad. de William Lovitt (Harper and Row, Nueva York, 1977), «La pregunta por la técnica», traducción de Adolfo P. Carpió del ensayo que da título al volumen anterior, en *Suplementos Anthropos,n.º* 14, Antrophos, Barcelona, 1989,pp. 14-15; *ZSD = Zur Sache des Denkens* (Niemeyer, Tubinga, 1969), y *TB = Of Time and Being,*

traducción parcial de *ZSD* debida a Staumbaug (Harper and Row, Nueva York, 1969).

85 *BW*, pp. 194-195*(WM, pp.* 146-147), p. 8 de la trad. española, *Carta sobre el humanismo.*

86 Véase *BW,* p. 220 (*WM,* pp. 170), p. 20 de la trad. española, *Carta sobre el humanismo,* en relación con la incapacidad de Husserl y Sartre para entender este punto y sobre el motivo por el cual «la concepción marxista de la historia supera cualquier otra manera de enfocar el pasado». Véase también *BR,* p. xiv.

87 *BW,* pp. 196 (*WM,* p. 168), p. 10 de la trad. española, *Carta sobre el humanismo.*

88 *TB,* p. 9 *(ZSD,* p. 9).

89 *BW,* pp. 194-195 *(WM,* pp. 146-147), p. 38 de la trad. española, *Carta sobre el humanismo*; véase también *OWL,* pp. 38 y ss. (*US,* pp. 113 y ss.).

90 *EP,* p. 11 (JV, II, p. 411). La idea de que «aun cuando cambie la formulación lingüística de los constituyentes esenciales del Ser [...] estos permanecen inalterables» que Heidegger discute en este texto, queda bien ejemplificada por la tendencia de nuevos historiadores de la filosofía a ver en los problemas de la filosofía algo recurrente en la historia del pensamiento.

91 *N*, II, p. 201.

92 Cuando tales comentarios se hacen indiscriminadamente (como hacen Wisdom, Bouwsma, y el Ryle de los *Dilemmas)* tienden a ser desestimados por facilones y autoindulgentes, carentes de la paciencia y del esmero de lo negativo. Pero ni siquiera sus peores enemigos vacilarían en emplear dichos términos heideggerianos; lo que intenta hacer puede ser imposible o perverso, mas no fácil.

93 Esta reacción defensiva es particularmente común en las discusiones de la obra del segundo Wittgenstein. Examino esta reacción ante Wittgenstein en «Conservando la pureza de la filosofía (ensayo 2, *supra*).

94 Cierto es que Heidegger nos previene contra la interpretación por la cual él solo se limita a ofrecer una nueva versión de la historia intelectual y contra aquella otra por la cual él hace algo que nadie jamás ha hecho. Cf. *EP,* p. 77 *(N,* II, pp. 483-484): «Dado que solo conocemos, y solo podemos conocer, la

historia en el contexto historiográfico que explora y expone elementos del pasado con vistas a su empleo en el presente, la recopilación de la historia del Ser también es presa de la ilusión que la hace parecer historiografía conceptual, unilateral y esporádica. Mas, cuando la recopilación de la historia del Ser nombra pensadores y va en pos de sus pensamientos, este pensar significa una respuesta que escucha la llamada del Ser, una determinación armonizada por la voz de esa llamada.» Me limitaría a señalar que las observaciones de Dewey en torno a la historia de la filosofía son también una respuesta que escucha la llamada del ser.

95 Cf*. OWL*, p. 43 (*US*, p*.* 139).

96 Cf. *IM,* p. 37 (*EM,* p. 28), p. 75 de la trad. de Emilio Estiú.

97 *BW,* pp. 221 *(WM,* pp. 171-172), p. 39 de la trad. española, *Carta sobre el humanismo.* Heidegger distingue el destino de Europa del de Rusia y América, regiones del globo que pertenecen ya al pasado (de 1936). Véase *IM,* p. 45 *(EM, p.* 34), pp. 75-76 de la trad. de Emilio Estiú: «Europa yace hoy bajo la gran tenaza formada entre Rusia, por un lado, y América por otro, que, metafísicamente vistas, son la misma cosa». La vulgaridad de la afirmación no debería llevarnos a subestimar su importancia. La marcada conciencia política de Heidegger, que le hizo proferir las proclamas reimpresas por Guido Schneeberger en *Nachlese zu Heidegger* (Berna, 1962), es algo que hay que tener presente a la hora de intentar ver qué es lo que en su opinión podrá hacer el *Pensamiento*, al igual que a la hora de entender a Dewey no podemos olvidar por qué instaba a la *reconstrucción de la filosofía*. Sobre los sentimientos ambivalentes que Heidegger sentía hacia la influencia de la filosofía sobre la vida de las naciones y de los estados, véase también *IM, p.* 10 *(EM, p.* 8), p. 16 de la trad. de Emilio Estiú.

98 Véase Dewey, *The Quest for Certainty (QC),* Capricorn Books, Nueva York, 1960, p. 11. Otras abreviaturas de libros de Dewey: *(RP) Reconstruction in Philosophy,* Dover, Nueva York, 1958; *(AE) Art as Experience,* Capricorn Books, Nueva York, 1958; *(EN)Experience and Nature,* Dover, Nueva York, 1958.

99 *QC,* p. 14. Cf. Heidegger, *lM, p.* 106 (EM, p. 80), p. 144 de la trad. de Emilio Estiú: «Nietzsche dijo con razón que el cristianismo es un platonismo para el pueblo»; cf. también *EP,* p. 24 *(N,* II, p. 427).

100 *QC,* p. 17.

101 *QC,* pp. 21-22.

102 *RP,* p. 17.

103 *RP,* p. v.

104 *RP,* p. xxxi.

105 *RP,* p. 25.

106 Cf. *EP,* pp. 55-56 *(N,* II, pp. 458-459). Ver Werner Marx, *Heidegger and the Traditions,* Northwestern University Press, Evanston, 111., 1971, p. 126.

107 Cf. *IM,* p. 69 *(EM,* p. 28), p. 110 de la trad. de Emilio Estiú; cf. *IM,* pp. 57 ss. *(EM,* pp. 43 ss.), pp. 91 y ss. de la trad. de Emilio Estiú.

108 *IM,* pp. 62-63 *(EM,* p. 48), p. 99 de la trad. de Emilio Estiú.

109 Cf. *RP,* p. ix.

110 Cf. *BT,* secciones 15-21, en particular la introducción a la idea de *Zuhandensein* en las pp. 98-99 *(SZ,* p. 69) y la afirmación de la p. 130 *(SZ,* p. 97): «De este modo, el tratamiento cartesiano de los posibles tipos de *acceso* a los entes dentro del mundo viene impuesto por una idea del Ser colegida a partir de una esfera determinada de estos mismos entes.» Esta esfera es la del *Vorhandensein.* Con respecto a la relación entre esta última noción y las nociones platónicas y aristotélicas de *idea, energeia y ousía,* véase Werner Marx, *op. cit*, parte II, cap. 1.

111 Cf. *QC,* p. 22, en torno al supuesto común del idealismo y del realismo: «la investigación es una operación que excluye toda actividad de índole práctica que participe en la construcción del objeto conocido».

112 *EN,* p. 11.

113 *EP,* p. 47 *(N,* II, p. 451).

114 Véase la discusión sobre el predominio de la *epistemología* en la era moderna en *EP, p.* 88 (*VA*, p.67).

115 Véase *What is a Thing?,* traducción de Barton y Deutsch, H. Regney Co., Chicago, 1967, p. 27 *(Die Frage nach Dem Ding,* Niemeyer, Tubinga, 1962, p. 20).

116 *QC*, p. 41; cf. *RP*, pp. 49-51.

117 *QC*, p. 233.

118 Cf., por ejemplo, *TB,* p. 7, y el tratamiento de la relación entre cristianismo, verdad como certeza y el *periodo moderno* en *EP,* p. 22 (TV, II, p. 424).

119 Heidegger, *Discourse on Thinking,* traducción de Anderson y Freund, Harper and Row, Nueva York, 1966, p. 84 *(Gelassenheit,* Neske, Pfullingen, 1960, p. 66).

120 Cf., por ejemplo, *EN,* pp. 321 y ss., y *RP,* pp. 156 y ss.

121 *QC,* p. 309. Existe, empero, otra faceta de Dewey en la que la filosofía no es *visión*, sino algo mucho más específico, una crítica de la sociedad siguiendo el método de la ciencia con la esperanza de poner la moral y las instituciones en línea con el espíritu de la ciencia y de la tecnología. Véase *RP,* p. xxiii. Esta noción se contrapone con el tipo de afirmaciones que Dewey hace cuando concibe la tarea de los filósofos como «un importante historial de los esfuerzos de los hombres por formular los aspectos de la experiencia a los que tienen una profunda y apasionada estima» *(RP,* p. 25). Más adelante discuto brevemente esta otra faceta de Dewey en el contexto de una polémica interpretación heideggeriana de su pensamiento. Pienso que Dewey es más lúcido cuando subraya las semejanzas entre la filosofía y la poesía que cuando subraya las de la filosofía y la ingeniería, aunque en este artículo no puedo abordar este punto.

122 Cf. *EN,* pp. 37-38: «En cualquier caso, una filosofía empírica es una especie de desnudamiento intelectual [...]. Si los capítulos que siguen contribuyen a una inocencia y a una simplicidad cultivadas, habrán cumplido su propósito.» No obstante, Dewey cree con Heidegger que «el cultivo de la ingenuidad [...] solo puede darse con un pensamiento riguroso y disciplinado». Véase el artículo de J. Glenn Gray «The Splendor of the Simple», en su *On Understanding Violence Philosophically and Other Essays,* Harper and Row, Nueva York, 1970, esp. pp. 50 y ss.

123 *RP,* pp. 212-213.

124 *EM,* p. 204.

125 Cf. *IM,* p. 26 *(EM,* p. 20), p. 43 de la trad. de Emilio Estiú.

126 *BT,* p. 133 *(SZ,* p. 100). En *IM,* pp. 47-48 *(EM,* p. 36), p. 84 de la trad. de Emilio Estiú, Heidegger afirma que, cuando «el espíritu, así falsificado en inteligencia, se degrada hasta desempeñar el papel de instrumento puesto al servicio de otra cosa», entonces «retroceden los poderes del acontecer espiritual, la poesía y el arte plástico, la constitución del Estado y la religión a un posible cultivo y planificación *conscientes.* Al mismo tiempo, se reparten en dominios [...]. Esos dominios se convierten en campos de libre acción, la cual, dentro del significado que ella justamente alcanza, se pone criterios a sí misma. A tales criterios, propios de una validez que rige para la elaboración y los usos, se los denominan valores. Los valores de una cultura solo se aseguran significación, dentro del todo de una cultura, al limitarse a su propia validez: la poesía, en virtud de la poesía; el arte, en virtud del arte; la ciencia, en virtud de la ciencia». Cf. la polémica que en *AE* Dewey entabla contra la noción de *bellas artes* (cap. 1) y contra el aislamiento kantiano de lo estético frente a la experiencia y al conocimiento (pp. 252 y ss.), así como sus tenaces intentos de romper todo dualismo entre disciplinas o facultades (arte/ciencia, razón/imaginación, etc.). En filosofía moral, sería conveniente comparar la insistencia deweyana en que los valores son obra de la práctica, y no algo encontrado o contemplado, con la réplica de Heidegger a Beaufret en lo tocante a la relación entre ontología y ética. Cf. *BW,* pp. 231 ss. *(WM,* pp. 183 ss.). Al igual que lo sería comparar la protesta heideggeriana en este último texto contra la distinción tradicional entre ética, lógica y física con la insistencia de Dewey (por ejemplo, *RP,* cap. 7) en que no existe algo así como una *filosofía moral* a la búsqueda de *valores universales* o *leyes morales*. Dewey coincidiría de buena gana con Heidegger *(BW,* p. 232; *WM,* p. 184) en que las tragedias de Sófocles «preservan el *ethos* más primordialmente que la *Ética* de Aristóteles».

127 Cf. *OWL,* pp. 43 y 14 y ss. *(US,* pp. 140-141 y 101 y ss.)

128 Cf. *BW,* p. 239 *(WM,* p. 191), en torno a la relación entre el pensamiento y la distinción teoría/práctica, y también *IM,* p. 26 *(EM,* p. 20), p. 61 de la trad. de Emilio Estiú, en torno a la poesía. Cf. Dewey, *AE,* p. 40: «Los enemigos de lo estético no son ni lo práctico ni lo intelectual. Son lo rutinario, la escasez de fines flexibles y la sumisión a la convención en la práctica y en el proceder intelectual.»

129 Cf. el ensayo autobiográfico de Dewey «From Absolutism to Experimentalism» (1930), reimpreso en *On Experience, Nature and Freedom,* ed. de R. J. Bernstein, Bobbs-Merrill, Indianápolis, 1960, pp. 3-18, esp. pp. 10-11.

130 Cf. *supra,* nota 3. El lector hallará un certero tratamiento del historicismo heideggeriano y de su relación con Hegel en Stanley Rosen, *Nihilista,* Yale University Press, New Haven, 1969. Los exégetas de la evolución de Heidegger no se ponen de acuerdo en si el proyecto de *destrucción de la ontología de Occidente* pervive tras el *giro*, aunque las siguientes observaciones de Stambaugh parecen resumir acertadamente la posición de Heidegger ante la primera versión de su proyecto: «La "destrucción" que en principio concibiera iba a ser fenomenológica, en términos de una hermenéutica transcendental. En *Ser y Tiempo,* Heidegger vincula indisolublemente estos elementos —fenomenología, hermenéutica y filosofía transcendental— precisamente los tres a los que desea renunciar en su pensamiento ulterior. La destrucción que ha de llevarse a cabo ya no tiene la impronta de estos elementos, pues son estos mismos los que constituyen la historia de la ontología, con lo que en modo alguno sirven para "destruir" o deshacer esa historia. La destrucción de la historia de la ontología debe basarse en la historia del Ser y concebirse desde la Apropiación» («Introducción» a *EP,* p. ix). Con todo, aunque creo que Stambaugh da cumplida cuenta de las intenciones de Heidegger, sospecho que la concepción *desde la Apropiación* es una actividad demasiado purista, exquisita y privada como para consumar cualquier tarea destructiva y que esta se lleva a término gracias a algo que Heidegger llama despectivamente *historiografía conceptual*, como la que queda ejemplificada en los textos de *N* que Stambaugh traduce en *EP* (cf. *supra,* nota 11).

131 *EP,* p. 48. (*N,* II, pp. 452-453).

132 Cf. «La doctrina platónica de la verdad» (*WM,* pp. 139 y ss.).

133 Cf. *RP, pp.* 49-51.

134 *IM,* p. 45 (*EM,* p. 34), p. 83 de la trad. de Emilio Estiú.

135 *BW,* p. l94 (*WM,* pp. 147-148).

136 *IM,* p. 45 (*EM,* p. 28), p. 82 de la trad. de Emilio Estiú.

137 Cf. *IM*, pp. 19 y 50 (*EM*, pp. 15 y 38), pp. 34 y 89 de la trad. de Emilo Estiú.

138 *IM,* p. 51 *(EM,* p. 39), p. 92 de la trad. de Emilio Estiú. Véase también *EP,* p. 103 (*VA, p.U*).

139 Laszlo Versényi, *Heidegger, Being and Truth,* Yale University Press, New Haven, 1965, pp. 167-168.

140 Sobre el tratamiento heideggeriano de la inversión de Nietzsche de la jerarquía platónica entre arte y matemática, véase Versényi, *op. cit,* pp. 72 ss.

141 *QT,* p. 134 (*HW,* p. 87).

142 *VA,* p. 14.

143 *QT,* pp. 133-134 (*HW,* pp. 85-86).

144 *Loc. cit.*

145 Cf. *The Question of Being,* traducción inglesa de Kluback y Wilde, Twayne, Nueva York, 1958; del original *Zur Seinsfrage* (p. 25), p. 71. «¿Y no podría ser que el lenguaje de la metafísica, y hasta la misma metafísica, sea de la vida o de la muerte de Dios, constituyese la barrera que nos impide ir más allá de la línea, esto es, superar el nihilismo?» Sobre la futilidad de la metafísica de Dewey, véase la polémica Santayana-Dewey en *The Philosophy of John Dewey,* ed. de Schilpp, Northwestern University Press, Evans-ton, 111., 1939. Intento desarrollar la tesis de Santayana en «La metafísica de Dewey», *infra,* ensayo 5.

146 Algunas tesis en torno a *SZ* han puesto de manifiesto las semejanzas entre las redescripciones heideggerianas y anticartesianas del hombre y las de Ryle. A modo de ejemplo, véase la observación de Richard Schmitt *(Martin Heidegger on Being Human,* Peter Smith, Gloucester, Me, 1969, p.16): «lo que los filósofos anglófonos llaman análisis de tipo revisionista se halla muy próximo a lo que [en *SZ*] Heidegger llama "ontología"». Con respecto a la posible deuda de Ryle para con Heidegger, véase Michael Murray, «Heidegger and Ryle: Two Versions of Phenomenology», *Review of Metaphysics,* XXVII (1973), pp. 88-111. Cabe presumir que Heidegger reconociese las semejanzas, pero también que estas muestran cuan fútil y desorientador era de por sí *SZ.*

147 *TB*, p. 24 (*ZSD*), p. 25).

148 «Solo gracias al pensamiento del primer Heidegger es posible acceder debidamente al pensamiento del segundo Heidegger»*(BR,* p. xxii). Pienso que esto quiere decir que a menos que uno entienda que el hombre, en cuanto ente que pregunta por el Ser, debe concebirse de modo distinto a como lo hizo la tradición, puede acabar creyendo que el positivismo estaba justificado al

insistir en el sinsentido de las preguntas sobre el Ser. De modo que si uno se aproxima al segundo Heidegger sin tener en cuenta esa existencia del hombre (a saber, la que el propio Heidegger ofrece en *SZ),* radicalmente distinta de la que el positivismo heredó de la tradición, no encontrará sentido alguno en su obra tardía. Por otra parte, si uno no capta lo esencial del último Heidegger, tenderá a tratar la nueva jerga —el *Existentiale*— de *SZ* como posiblemente lo haría Ryle, simplemente como un modo de aumentar la significación de la vida humana (o como lo haría Ryle, como un modo de mostrar la insensatez de Descartes). Y, lo que aún es peor, habría añadido Heidegger, si *SZ* no nos pone en la dirección correcta, podemos creer que el *segundo Heidegger* se limita a ofrecemos fragmentos de una jerga de mayor novedad e interés, con lo que seguiríamos estando tan sordos ante el Ser como siempre. Véase *OWL,* p. 47 *(US,* p. 145), en lo referente a la inquietud que Heidegger sentía ante la posibilidad de que su terminología fuese *corrompida con vistas a significar un concepto*.

149 *EP,* p. 99 (*VA,* pp. 78-79). Cf. *QT,* p. 153 (*HW,* pp. 103-104), por lo que hace a la desestimación heideggeriana del pragmatismo: «El americanismo es algo europeo. Es una suerte de titanismo aún sin comprender, un titanismo rudimentario y que en modo alguno se origina a partir de la esencia completa colegida de la época moderna. La interpretación americana del americanismo debida al pragmatismo sigue estando fuera de la esfera de la metafísica.»

150 Cf. J. Glenn Gray, *op. cit,* pp. 65-66.

151 Charles Péguy, *Basic Verities: Prose and Poetry,* edición en francés antecedida de una traducción al inglés de A. y J. Green, Pantheon, Nueva York, 1943, p. 108.

152 Como la comparación da a entender, creo que Versényi no anda desencaminado cuando subraya la frase *«dans ganz Andere»* como algo gratuito *(US,* p. 128; cf. Versényi, *op. cit.,* pp. 135 y ss. y 163). Mehta, *The Philosophy of Martin Heidegger,* Harper and Row, Nueva York, 1971, p. 119, critica a Versényi por sacar la frase fuera de contexto, aunque yo creo que los siguientes comentarios de Versényi están perfectamente justificados: «En su intento de dejar patente qué es la Absoluta Otredad y de hacernos entrar en una dimensión enteramente distinta, Heidegger cae en una especie de teología negativa y de misticismo: hace una serie de declaraciones sibilinas cuyo único propósito concreto es el rechazo de toda experiencia e intuición humanas» (p. 163). «Heidegger es perfectamente consciente del hecho de que cualquier justificación de su elección de determinadas obras y de su

interpretación que apele a la tradición filosófica o a la reflexión racional sobre la experiencia cotidiana solo lograría exponer su pensamiento a sus propias acusaciones de humanismo. Para escapar a esta dificultad filosófica, da el único paso que aún le es lógicamente posible dar: adoptar la posición del profeta y reclamar la intuición mística [...]»(p. 162). Aun así, uno puede decir todo esto de Heidegger sin tener que adoptar lo que Mehta describe acertadamente como *posición neoclásica* de Versényi. Desde un punto de vista afín a Dewey, lo malo de Heidegger no es que, como Versényi sugiere, abandone la *reflexión racional*, sino que pretenda haber alcanzado de algún modo una posición desde la que llevar a término lo que la reflexión racional no pudo. Cualquiera que sea la labor tradicionalmente encomendada a la argumentación filosófica que la intuición mística (o la mera intuición, que para el caso es igual) lleve a cabo, el fin común a ambas es algo tan impreciso como *dar significado a la vida*. Lo que cabe objetarle a Heidegger es que no se contenta con este fin *humanista* e impreciso. Quiere participar en una empresa común a Platón y a Hegel —pronunciar la palabra del Ser— que *no* sea simplemente un nombre ornamental aplicado a la empresa en la que todos nosotros, filósofos y labradores, poetas y ministros de estado, participamos.

153 *IM,* p. 36 (*EM,* p. 27), p. 60 de la trad. de Emilio Estiú.

154 *IM,* p. 37 (*EM,* p. 28), p. 61 de la trad. de Emilio Estiú.

155 Cf. *N,* I, pp. 585-586, en particular el texto que sigue: «la teoría [de Nietzsche] cuadra tan perfectamente en la matriz de la teoría platónica de las ideas que se queda solo en una inversión artificial, con lo que en *esencia* es idéntica a esta». (Conocí este pasaje gracias a la discusión que de él hace Versényi en la p. 70 de *Heidegger, Being and Truth.)* Para el mismo punto, véase Bernd Magnus, *Heidegger's Metahistory of Philosophy*, Nijhoff, La Haya, 1970, pp. 131-132.

156 Conste mi agradecimiento a Marjorie Grene, Joan Stambaugh, Laszlo Versényi y mi antiguo colega Walter Kaufmann por sus valiosos comentarios de una primera versión de este artículo, así como a Frederick Olafson y Edward Lee, cuya invitación como ponente en una conferencia sobre Heidegger celebrada en La Jolla, 1974, me llevó a escribir este artículo.

4

LA PROFESIONALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA Y LA CULTURA TRANSCENDENTALISTA

Las reflexiones de Santayana en torno a la filosofía en el Nuevo Mundo tienen un doble y excepcional mérito. En primer lugar, pudo ver nuestra faceta ridícula sin por ello tomarnos a risa, una proeza de la que los nativos no solemos ser capaces. En segundo lugar, no estaba preso de la convicción instintivamente americana de que la occidentalización del mundo acaba aquí, de que todo lo que las épocas de la historia han venido gestando acontecerá entre Massachusetts y California, de que nuestros filósofos solo tienen que dar voz al genio de nuestra nación para que el espíritu humano se autorrealice. Santayana nos vio como un gran imperio, uno más dentro de un largo desfile. Esperaba que pudiésemos disfrutar del imperio mientras lo tuviésemos. En un célebre artículo en torno a la filosofía americana, Santayana sugería que insistíamos en aguarnos nuestra propia fiesta. Según él, queríamos conservar la *conciencia angustiada* de nuestros ancestros calvinistas y al mismo tiempo retener contra toda lógica la metafísica idealista de sus sucesores transcendentalistas. Esta metafísica encarnaba lo que él llamaba «la presuntuosa idea según la cual el hombre, la razón humana, o la distinción entre el bien y el mal, es el centro sobre el que pivota el universo»[157]. Santayana llamaba a la combinación entre culpabilidad calvinista y egotismo metafísico, «La tradición gentil de la filosofía americana». A esta contraponía lo que denominaba «la pasión con la que arde América, el amor por los negocios», «el placer del negocio en sí y de sus consiguientes manejos, de hacerlo crecer y organizarlo mejor, de transformarlo en un motor más potente para la vida en general». «La Voluntad Americana —decía—habita en el rascacielos, su Intelecto en la mansión colonial. La primera es la

esfera del hombre americano; el segundo, al menos en su mayor parte, la de la mujer americana. El primero es todo tenacidad agresiva; el segundo, todo tradición gentil»[158]. En este sentido cabría considerar femenino el espíritu académico de 1911: «La tradición gentil ha pervivido en el espíritu académico, a falta de algo igualmente académico que ocupe su lugar»[159].

Podemos permitirnos el tomarnos todo esto a risa, a la vista de los académicos viriles, agresivos y semejantes a los hombres de negocios de nuestros días. Hace tiempo que la academia americana descubrió el placer de hacer *crecer* su propia empresa, «de organizarla mejor, de transformarla en un motor más potente para la vida en general». El profesor bien remunerado que vuelve *en jet* a casa tras pasar el día aconsejando a potentados, es la envidia del magnate de provincias que se sienta a su lado. Si aún existe algo parecido a una tradición, la *gentil*, no cabe identificarla con *el espíritu académico*. La mayoría de los académicos dan clase hoy en los rascacielos. El público ya no asocia nuestra profesión con el gusto exquisito y epiceno, sino con la violencia política, el libertinaje sexual o los maquiavélicos consejeros presidenciales. Si existe algo con un lejano parecido a aquello de lo que hablaba Santayana, es la cultura específicamente intelectual, la cultura que produce poemas, teatro, novelas, crítica literaria y que, a falta de un término mejor, podemos llamar *crítica de la cultura*. Algunos intelectuales habitan en la academia, la mayoría en los departamentos de literatura, aunque no son gente poderosa dentro del ámbito académico. No consiguen becas; tienen discípulos más bien que programas de investigación; viven en cualesquiera edificios que aún pueden ocultarse entre los rascacielos académicos. Aquellos de sus colegas que están más en la línea de los hombres de negocios los tratan con la deferencia que los tenderos deben a los clérigos y con el desprecio que el hombre de éxito siente hacia el hidalgo harapiento.

¿En qué lugar de la ajetreada academia moderna hallamos a los profesores de filosofía? Para abordar esta cuestión debidamente hemos de echar un vistazo a los avatares de la filosofía desde los tiempos de Santayana, y dividirla en dos períodos. El de

entreguerras fue un período de profecía y liderazgo moral, la época heroica del pragmatismo de Dewey, durante el cual la filosofía desempeñó un papel en la vida del país que, posiblemente, Santayana habría admirado. A partir de la Segunda Guerra Mundial la filosofía se ha profesionalizado y los filósofos han abdicado deliberadamente de ese papel. En el período anterior a la Primera Guerra Mundial, en tiempos de Santayana, la filosofía se definía por su relación con la religión. En tiempos de Dewey, por su relación con las ciencias sociales. A comienzos del período de profesionalización, los filósofos intentaron (sin demasiada convicción) definir su actividad tomando como referencia las matemáticas y las ciencias naturales. Lo cierto es que, pese a todo, dicho período ha estado marcado por su reclusión frente al resto de la academia y de la cultura, por la insistencia en la autonomía de la filosofía.

La pretensión de que la filosofía es y debe ser una disciplina técnica, de que su reciente profesionalización es un logro importante, no suele defenderse directamente, haciendo ver con orgullo la importancia de los temas que discuten los filósofos o los paradigmas de investigación filosófica. Su defensa es más bien indirecta y se centra en el desdén hacia el escaso rigor argumentativo de la competencia: ya sea de la filosofía deweyana de los años treinta, de la filosofía continental contemporánea o de la crítica intelectual de la cultura. Hasta los filósofos que desearían romper su aislamiento intelectual tienden a insistir en que su particular contribución reside en la destreza argumentativa. En su opinión, no se trata de que los filósofos sepan más de cualquier tema en particular, sino de que disponen de una sensibilidad peculiar hacia las distinciones y las presuposiciones[160].

Dado que el intelectual crítico de la cultura usurpa muchas de las funciones que en el pasado cumplían los filósofos tradicionales y que sigue haciendo caso omiso del quehacer *de facto* de los filósofos académicos contemporáneos, trata de denigrar la filosofía americana con invectivas periodísticas contra la *irrelevancia* o el *escolasticismo*. A su vez, los filósofos tratan de desestimar la cultura intelectual y literaria, al igual que Santayana desestimara la tradición gentil. Ven

en dicha cultura una forma de paliar la hipersensibilidad desmesurada con cierto consuelo estético, al igual que Santayana viera en Royce y Palmer pensadores que deseaban dar el gato de la conciencia angustiada por la liebre del *confort* metafísico. Las acusaciones de indulgencia y sensiblería se intercambian por las de pedantería y estrechez de miras.

Cuando estas acusaciones pasan a hacerse explícitas y deliberadas, suelen ofrecerse en forma de concepciones acerca de *la esencia de la filosofía*, como si un nicho dentro de un invariable esquema histórico de posibles actividades humanas corriera el peligro de desocupación o usurpación. Pienso que estas discusiones no llevan a ninguna parte, habida cuenta de que la filosofía no tiene una esencia propia en mayor medida que la literatura o la política. Cada una de estas es lo que algunos hombres brillantes han hecho de ellas. No hay un rasero común por el que medir a Royce, Dewey, Heidegger, Tarski, Carnap y Derrida para determinar quién es un *verdadero filósofo*. Pero, aunque la filosofía no tiene esencia, sí tiene historia. Pese a que los movimientos filosóficos no pueden verse como desviaciones o regresos a la Verdadera Filosofía y a que sus logros sean tan difíciles de evaluar como los de los movimientos literarios o políticos, a veces es posible esbozar a grandes rasgos sus consecuencias sociológicas. En lo que sigue, deseo bosquejar algunas de las cosas ocurridas en la filosofía americana desde los tiempos de Santayana y hacer algunas predicciones sobre las consecuencias de la profesionalización.

Santayana observó que William James ya había llegado *al punto de no retorno* de la tradición gentil. Pasada una década del ensayo de Santayana, resultaba claro que Dewey había consolidado las conquistas de James y había logrado hallar algo que, según describía Santayana, era «igualmente académico» y que «ocupaba el lugar de esa tradición». Dewey hizo del mundo erudito de Estados Unidos un lugar seguro para las ciencias sociales. A principios de siglo la academia tuvo que reestructurarse para dar cabida a media docena de nuevos departamentos y a un nuevo tipo de profesional académico destinado a ocuparlos. La academia americana se convirtió en el santuario privilegiado que amparaba los intentos de

reconstruir el orden social de Estados Unidos, y la filosofía estadounidense representaba un llamamiento a dicha reconstrucción. La proclama deweyana según la cual la filosofía moral no consistía en la formulación de principios generales que sustituyesen los mandamientos de la ley de Dios, sino en la aplicación de la inteligencia a los problemas sociales, hizo que la juventud americana viese con nuevos ojos el significado de su educación y de sus vidas. Con el *New Deal*, el científico social se erigió en representante de la academia ante el público, encarnando la promesa deweyana. Cuando, durante la Depresión, el estalinismo reclutó batallones enteros de intelectuales, un pequeño círculo formado en torno a Sidney Hook —el principal discípulo de Dewey— mantuvo viva la moralidad política entre los intelectuales. Filósofos como Max Otto, Alexander Meiklejohn y Horace Kallen ofrecieron a sus estudiantes la posibilidad de que «la pasión por la que arde América, el amor por los negocios» se transformase en el amor por la reconstrución social. Sentada a sus pies, toda una generación creció confiando en que Estados Unidos enseñaría al mundo cómo escapar de la opresión capitalista y de la sangría revolucionaria. En los años de entreguerras, la filosofía estadounidense no solo se alejó de la tradición gentil, sino que ejerció el liderazgo moral del país. Por vez primera, los profesores estadounidenses de filosofía desempeñaron un papel parecido al que tiempo atrás desempeñaran Fichte y Hegel en Alemania.

Sin embargo, a fines de la Segunda Guerra Mundial, los grandes días de la filosofía de Dewey y de la ciencia social habían tocado su fin. La enérgica actitud reformista que tomó el relevo de la tradición gentil fue a su vez relegada por el ansia de cientificidad y rigor. Tanto los científicos sociales como los filósofos deseaban poner fin a la conformación de actitudes públicas y empezar a dar muestras de que podían ser completa y exclusivamente profesionales, preferiblemente al modo de los científicos matemáticos y naturales. La sociología estadounidense, cuya inicial andadura se había equiparado satíricamente con becas dotadas con cinco mil dólares para descubrir la dirección de un prostíbulo, sería satíricamente equiparada más tarde con la dotación de una beca de cinco millones

de dólares para descubrir la direcciones de un millar de prostíbulos en el marco de una serie multidimensional de variables socioeconómicas. Los estudiantes de filosofía americanos se percataron de que la generación anterior —los pupilos de Dewey— habían saturado el mercado en el que congratularse de la democracia, del naturalismo y de la reconstrucción social de Estados Unidos. Nadie podía recordar lo que era un idealista, un subjetivista, un transcendentalista o un deísta ortodoxo, de modo que nadie tenía interés en oír las críticas que podrían hacérseles. Se necesitaban nuevos héroes, y se encontraron entre ese extraordinario grupo humano, los universitarios emigrantes. Al joven filósofo estadounidense que estudiaba fenomenología con Gurwitsch o Schuetz, o empirismo lógico con Carnap o Reichenbach, se le adiestraba en una concepción de la filosofía como disciplina rigurosa, objeto de cooperación en una investigación colectiva que arroje resultados en los que todos convengan. A mediados de los años cincuenta, la victoria que los pragmatistas habían conseguido en suelo natal frente a la tradición gentil parecía tan lejana como la victoria de Emerson sobre los calvinistas. En vista del arduo trabajo a realizar en lo referente a la estructura de la percepción visual o al criterio extensional de explicación nomológica, no parecía haber ni tiempo ni necesidad de preguntarse cuál había sido el devenir de la filosofía anterior a Husserl o a Russell. Con la metamorfosis del empirismo lógico en filosofía analítica y su éxito a la hora de arrojar a la fenomenología a las tinieblas académicas, el interés de los filósofos americanos por las cuestiones sociales y morales desapareció casi por completo. Durante cierto tiempo, los cursos de filosofía moral no fueron más que ridiculizaciones epistemológicas de la conciencia moral común. Los contactos de los filósofos con sus colegas en el campo de las ciencias sociales fueron siendo tan escasos y fortuitos como los que tenían con sus colegas en el campo de la literatura. Dewey había predicho que la filosofía se apartaría de la tensión que, en el siglo XVII, existía entre la física matemática y el mundo del sentido común, pasando a ocuparse de nuevos problemas planteados por las ciencias sociales y las artes. Pero esta predicción no dio en el blanco. Por el contrario, todos los

inseparables problemas cartesianos de los que Dewey creía haberse desembarazado, volvieron a plantearse, reformulados en el modo formal de hablar y rodeados de nuevas dificultades surgidas con el formalismo.

No obstante, las predicciones que Dewey había efectuado para la filosofía estadounidense se cumplieron en otros lugares: en la filosofía continental y en la cultura literaria estadounidense. El sello distintivo del intelectual era la atención que prestaba a la interpretación frente a la verificación, a lo que las *ciencias del hombre* tenían en común. Uno de los resultados —el de mayor importancia para los fines que ahora persigo— fue que la historia de la filosofía empezó a correr a cargo de los intelectuales. Mientras que los filósofos profesionalizados insistían en tratar a los grandes filósofos del pasado como fuentes de hipótesis o como ejemplos aleccionadores, los intelectuales seguían tratándolos al viejo modo, como héroes o villanos. Dewey aún había intentado ofrecer una reconstrucción general de la filosofía desde Platón hasta él, pero los filósofos del período de la profesionalización recelaban de estas reconstrucciones considerándolas carentes de *cientificidad* y *especialización*. Esto es cierto, pero también lo es que forman un género de escritura del todo indispensable. Aparte de la necesidad de preguntar por la verdad o la validez de la inferencia de determinadas proposiciones formuladas por Aristóteles, Locke, Kant o Kierkegaard, existe también la necesidad de adoptar una actitud hacia estos hombres, del mismo modo que se ha de adoptar una actitud hacia Alcibíades y Eurípides, Cromwell y Milton, Proust y Lenin. Dado que los escritos de los grandes filósofos del pasado forman un entresijo de secuencias dialécticas, debemos adoptar actitudes hacia muchos de ellos para justificar nuestra actitud hacia los demás. La actitud que uno tome ante Kant, por ejemplo, tampoco es independiente de la que tome ante Wordsworth y Napoleón. Adoptar actitudes hacia las autoridades muertas y hacia sus rivales vivos —dividir el panteón en divinidades y demonios— es el único propósito de la cultura intelectual. La cita de nombres, el cambio rápido de contexto y la renuncia a aguardar una respuesta que esta cultura propugna van en contra de todo lo que una

disciplina académica y profesionalizada representa. Por norma general, el conflicto entre la academia y esta cultura puede quedar implícito. Pero cuando de filosofía se trata tiene que aflorar forzosamente, aunque solamente sea porque ni siquiera el filósofo más profesionalizado puede dejar de verse, si no como el vicario contemporáneo de Platón y de Kant, al menos como su comentador autorizado. De modo que nos hallamos ante el conflicto que he descrito al comienzo de este ensayo: el mutuo recelo entre el intelectual y el filósofo académico, cada cual reincidiendo en ver la paja en el ojo ajeno.

Quisiera dejar constancia de que no tenemos por qué inquietarnos por este conflicto ni intentar resolverlo. Si entendemos su trasfondo histórico, podemos convivir con su probable efecto, a saber, que la filosofía como disciplina académica y técnica siga tan alejada de la cultura intelectual como la paleontología o la filología clásica. De cara a defender esta actitud, deseo constatar acto seguido los motivos que me hacen pensar que la aproximación a los grandes filósofos, propia de la cultura intelectual, *es* indispensable y que conviene no confundir esta cultura con la tradición gentil de la que Santayana se lamentaba. Intentaré hacerlo bosquejando la historia de la emergencia de la cultura intelectual, fenómeno que me parece inconfundiblemente decimonónico, al igual que la Nueva Ciencia y la problemática por ella creada eran fenómenos propios del siglo XVII[161].

Desde los tiempos de Goethe, Macauley, Carlyle y Emerson, ha venido desarrollándose un género de escritura que no consiste en una evaluación de los respectivos méritos de las producciones literarias, de la historia del pensamiento, de la filosofía moral, de la epistemología, ni de la profecía social, sino que aúna todos estos campos. Este género aún suele denominarse *crítica literaria*, obedeciendo a una razón de peso. Dicha razón radica en que, a lo largo del siglo XIX, la imaginación literaria reemplazó a la religión y a la filosofía a la hora de conformar y consolar la conciencia desgarrada de la juventud. Las novelas y los poemas son hoy por hoy los principales medios por los que un joven brillante adquiere

una imagen de sí mismo. La crítica literaria es la mejor manera de articular la formación de un carácter moral. Vivimos en una cultura en la que no cabe una distinción tajante entre la formulación de la propia sensibilidad moral y la manifestación de nuestros gustos literarios. Los episodios de la historia de la religión y de la filosofía se conciben como si fueran paradigmas literarios, en lugar de servir como fuente de inspiración. El credo o la doctrina filosófica se convierte en emblema del carácter del novelista o de la imagen del poeta y no al revés. La filosofía recibe el tratamiento de un género paralelo al drama, a la novela o a la poesía, de forma tal que es posible hablar de la epistemología común a Vaihinger y a Valéry, de la retórica común a Marlowe y a Hobbes, de la ética común a E. M. Foster y a G. E. Moore. Lo que la crítica literaria *no* hace es discutir si Valéry escribió páginas más bellas que Marlowe, o quién de los dos, Hobbes o Moore, dijo más verdades acerca de lo bueno. En esta forma de vida, lo verdadero, lo bueno y lo bello causan baja. La meta es comprender, no enjuiciar. La esperanza se cifra en que cuando uno comprende un número suficiente de poemas, religiones, sociedades y filosofías, llegará a un estadio en el que lo que hacemos de nosotros mismos se convertirá en una comprensión superior de uno mismo.

Con vistas a comprender las relaciones entre la tradición gentil de nuestros antepasados y la actual cultura de la crítica intelectual, es útil examinar más de cerca los sentidos positivo y negativo que Santayana distinguía en el término *transcendentalismo*. Santayana contraponía los sistemas metafísicos transcendentalistas, cuyo egocentrismo deploraba, a lo que denominaba *transcendentalismo propiamente dicho*. Este, decía él,

> como el romanticismo, no es un cierto conjunto de creencias acerca de lo que hay; no es un sistema del universo considerado como un hecho [...]. Es un método, un punto de vista, desde el que un observador autoconsciente puede aproximarse a cualquier obra, no importa cuál pueda ser su contenido [...]. Es la mayor contribución de los tiempos modernos a la especulación[162].

Este punto de vista transcendentalista es lo que distingue al intelectual. Es la actitud por la cual no tiene sentido suscitar preguntas acerca de la verdad, la bondad o la belleza, ya que entre nosotros y el objeto enjuiciado siempre media la mente, el lenguaje, una perspectiva elegida entre docenas de ellas, una descripción de entre millares de descripciones. Por un lado, es la ausencia de seriedad que Platón atribuía a los poetas, la *capacidad negativa* que Keats apreciaba en Shakespeare. Por otro, es el sentido del absurdo del que Sartre nos hablaba y en el que, según Arthur Danto, podemos caer tras abandonar la teoría figurativa del lenguaje y la concepción platónica de la verdad como exactitud representativa. En el segundo Wittgenstein, era la admisión sardónica de que cualquier cosa tiene sentido siempre que uno se lo dé. En Heidegger, que lo odiaba, era el fuero de la modernidad, de lo que llamaba *la época de la imagen del mundo*. En Derrida, es la renuncia al «mito de un lenguaje puramente materno o paterno del paraíso perdido del pensamiento». Este punto de vista cuaja en el intento de Foucault de «escribir para no tener rostro».

En este sentido, el transcendentalismo representa la justificación intelectual de quien no desea ser un científico o un profesional y no cree que la honestidad intelectual exija lo que Kuhn llama una *matriz disciplinar*. Es lo que permite la actitud intelectual hacia la ciencia que preconiza C. P. Snow: la concepción de la mecánica cuántica, pongamos por caso, como un poema de notoria grandeza aunque del todo intraducible, escrito en un lenguaje lamentablemente obscuro. El transcendentalismo es lo que da sentido a la misma idea de *intelectual*, una idea postromántica y postkantiana. En el siglo XVIII existían hombres de ingenio, hombres doctos y hombres devotos, mas no intelectuales. No existían hasta que los románticos escribieron libros tan variopintos como para forjar lectores conscientes de que no había marco alguno que los englobase, ni otro punto de referencia que los libros a los que uno podía ser fiel hoy y traicionar mañana. No hasta que Kant hizo que la filosofía destruyera la ciencia y la teología para dar cabida a la ley moral, ni hasta que Schiller logró convencernos de que era posible que el arte ocupase el lugar conquistado para la moralidad. Lo que perseguía

Santayana al datar los orígenes del transcendentalismo (bien entendido) en Kant, era convertir el tratamiento kantiano de la verdad científica en un medio que hiciese de la ciencia una manifestación cultural más entre otras muchas. Pero, habida cuenta de que desde el siglo XVII la verdad científica viene siendo el modelo de la verdad filosófica, el tratamiento kantiano de la primera desemboca en la actitud que el propio Santayana mantenía frente a la segunda. Era este sentido de la relatividad y de las posibilidades que quedaban abiertas el que, según pensaba, deberíamos admirar en Emerson, esa faceta de Emerson que se asemeja más a Whitman que a Royce. Y fue precisamente la imposibilidad de mantener esta espléndida postura aristocrática lo que hizo que la tradición gentil se quedara en mero gesto. Dicha tradición pretendía que era posible tomarse totalmente en serio tanto la verdad religiosa como la científica y entretejerlas para dar lugar a algo nuevo —la filosofía transcendental— superior a la ciencia, más puro que la religión y más verdadero que ambas. Y precisamente esta era la pretensión a la que Dewey y Russell se oponían: Dewey por sus preocupaciones sociales, Russell por su empeño en inventar algo científico, riguroso y arduo que transformara la filosofía. Erigiendo en héroes ambos pensadores, los dos principales movimientos de la filosofía americana se obsesionaron por el peligro que entrañaba una forma de vida cultural que había dejado de existir. Los filósofos americanos se vieron a sí mismos como guardianes que nos protegían de las especulaciones idealistas, mucho después de que dejaran de formularse tales especulaciones. Tildaban de *idealista* a todo lo que no fuera de su agrado, a todo lo que se hallase fuera de su propia disciplina y que alentase la menor confianza en una más vasta esperanza.

El resultado de todo esto fue que la crítica de la cultura —la clase de cosas que escribían T. S. Eliot y Edmund Wilson, Lionel Trilling y Paul Goodman— era difícilmente visible para los filósofos, aunque poco menos era visible para lo mejor de sus estudiantes a los que enseñaban. El final de la égida de Dewey fue el principio de un sentido moral propio de los intelectuales americanos en el que no intervenían los profesores de filosofía, quienes daban por hecho que

cualquier muchacho decente maduraría por sí solo hasta convertirse en un liberal pragmático perteneciente a su misma clase. Como afirma Harold Bloom,

> En la América de hoy, la enseñanza de la vigencia del pasado corre a cargo del profesor de literatura, mucho más que del de historia, filosofía y religión, pues estas últimas disciplinas han sido eliminadas como agentes en la escena de la instrucción educativa [...][163].

Independientemente de quiénes sean los profesores que asuman la tarea de enseñar la vigencia de los grandes filósofos del pasado, estos reaparecerán en la escena educativa siempre que sigamos disponiendo de bibliotecas. Tal escena existirá siempre y cuando la conciencia angustiada perviva en la juventud. Dicha conciencia no quedó de lado una vez abandonado el calvinismo del siglo XVIII ni, hablando en términos generales, tras el abandono decimonónico de la religión. Si dicha conciencia no aflora con nuestras tempranas infidelidades a nuestros primeros amores, a buen seguro lo hará gracias a que los académicos americanos saben de sobra que sus colegas de Chile o Rusia están soportando humillaciones y penalidades para solaz de sus carceleros. Aunque Santayana confiaba en que la cultura estadounidense cesaría en su intento de consolar su angustiada conciencia mediante el *confort* metafísico, no creía que esa conciencia fuese a desaparecer. Pero los filósofos americanos llegaron a temer que todo aquello, por mínimo que fuera, que siquiera aludiese a la conciencia angustiada había de interpretarse como *confort* metafísico. Reaccionaron haciendo caso omiso de los grandes filósofos del pasado, cuando no reinterpretándolos de forma que, aparentemente, se hubieran dedicado exclusivamente a cuestiones estrictamente profesionales. El resultado de esa reinterpretación fue derogar la vigencia del pasado y desvincular a los profesores de filosofía de sus estudiantes y de la cultura transcendentalista. Poco importa que algún día los vínculos de la cultura transcendentalista con los departamentos de filosofía lleguen a ser fiel reflejo de los que actualmente la unen con los departamentos académicos de literatura. Podría ocurrir que la

filosofía estadounidense siguiese preocupándose más por desarrollar una matriz disciplinar que por sus antecedentes o por su papel cultural. Ello no sería pernicioso, antes al contrario. Los dramas dialécticos que vieron la luz con Platón seguirán representándose, si no por quienes perciben un sueldo por dar clases sobre Platón, sí por otros. Puede que estos últimos no reciban el nombre de *filósofos*, sino algún otro, posiblemente *críticos*. O quizá el nombre que reciban nos parezca tan extraño como nuestro uso del término *crítico* le habría parecido al Dr. Johnson, o como nuestro uso del término *filósofo* le habría parecido a Sócrates.

Esta es la conclusión con la que quiero acabar mi repaso de lo acontecido en la filosofía americana desde los tiempos de Santayana. Lo cual equivale a decir que, independientemente de que la filosofía profesionalizada se una o no a la cultura transcendentalista, convendría que no intentase vapulearla. Terminaré volviendo una vez más a Santayana y alabando la segunda de las virtudes que en un principio le atribuía. Me refiero a su capacidad para no dejarse convencer de que Estados Unidos era el destino final de la historia, como si fuese cosa de los filósofos estadounidenses dar voz al genio de la nación y describir una virtud tan genuinamente estadounidense como las secuoyas o las serpientes de cascabel. Este laxo *chovinismo* estaba en boga en tiempos de Dewey y de vez en cuando seguimos sintiendo su nostalgia. Pero, *pace* Niebuhr, la filosofía deweyana no partía del supuesto de que la Revolución industrial y la Revolución americana, mano a mano, habían hecho de la conciencia angustiada algo obsoleto. Ni, a pesar de la carga retórica y optimista detectable en Dewey y sus discípulos, tampoco enseñaba que la combinación de las instituciones estadounidenses y del método científico daría como resultado la Vida Buena para el hombre. La mejor expresión de su actitud se debe a un artículo de Sidney Hook titulado «El Pragmatismo y el sentimiento trágico de la vida»; en él acaba diciendo: «El pragmatismo [...] es la teoría y la práctica consistente en engrandecer la libertad humana en un mundo precario y trágico gracias al arte del control social practicado con inteligencia. Puede que se trate de una causa perdida, pero no conozco ninguna

mejor»[164]. Y en verdad no hay otra mejor, y la nostalgia de la época profética deweyana que los filósofos de la edad de la profesionalización vienen sintiendo, tiene su origen en su sentimiento de no estar haciendo todo cuanto pueden en favor de esta causa. Pero la formulación de principios morales es de importancia secundaria para la defensa de dicha causa, como también lo es la elección y la defensa de una causa para la educación moral. Es más, aunque América pasará a la historia por defender esta causa más férreamente que cualesquiera otros imperios habidos hasta ahora, no existe ninguna razón en concreto por la que los filósofos de una nación, o más bien sus intelectuales, hayan de ser juzgados por el mismo rasero histórico que sus instituciones políticas y sociales. No hay razón para creer que el sueño de la democracia americana se cumplirá finalmente en Estados Unidos, como tampoco la hay para creer que el derecho romano alcanzó su máxima expresión en el Imperio romano, o que la cultura literaria lo hiciera en Alejandría. Tampoco existen demasiados motivos para creer que nuestra cultura intelectual se asemejará a la alcanzada por cualquier otro imperio, o que, cuando esta advenga, los profesores de filosofía moral edificarán sus sistemas a partir de principios que hoy están en proceso de formulación. Aun cuando, gracias a un increíble golpe de suerte, Estados Unidos sobreviva sin que su libertad sufra mella alguna y se convierta en un punto de encuentro para los demás países, la superior cultura de un mundo indiviso no tiene por qué centrarse en torno a algo genuinamente estadounidense. Y de hecho no tiene más necesidad de *centrarse* en torno a algo que cualquier otra cosa: trátese de la poesía, de las instituciones sociales, del misticismo, de la psicología profunda, de la novelas, de la filosofía o de la ciencia física. Quizá sea una cultura transcendentalista de cabo a rabo cuyo centro se halle en cualquier sitio y su circunferencia en ninguno. En dicha cultura tendrán cabida Jonathan Edwards y Thomas Jefferson, Henry y William James, John Dewey y Wallace Stevens, Charles Peirce y Thorstein Veblen. Y nadie se preguntará quiénes de ellos son estadounidenses, quizás, ni siquiera, quiénes son los filósofos.

157 George Santayana, *Winds of Doctrine,* J. M. Dent, Londres, 1913, p. 214.

158 *Ibid.*, p. 188.

159 *Ibid.*, p. 212.

160 Trato este tema más extensamente en el ensayo 12 de este libro.

161 Abordo más extensamente la contraposición entre la cultura literaria y los filósofos profesionalizados en el ensayo 8 de este libro.

162 Santayana, *op. cit.*, pp. 193-194.

163 Harold Bloom, *A Map of Misreading,* Oxford University Press, Nueva York, 1975, p. 39.

164 Sidney Hook, *Pragmatism and the Tragic Sense of Life,* Basic Books, Nueva York, 1974, p. 25.

5
LA METAFÍSICA DE DEWEY

Casi al final de su vida, Dewey esperaba escribir una nueva edición de *Experiencia y naturaleza*, «cambiando tanto el título como su temática; en vez de *Naturaleza y experiencia* (sic), *Naturaleza y cultura».* En una carta a Bentley, Dewey confiesa:

> Fue una torpeza no ver que ese cambio ya era necesario cuando escribí el texto original. Pero entonces aún tenía la esperanza en que el término filosófico «Experiencia» podría rescatarse devolviéndolo a sus usos idiomáticos, una esperanza que era un acto de locura histórica.

Por esa misma época, Dewey renunció formalmente a sus intentos de rehabilitar la palabra *metafísica*[165]. Como llegó a reconocer, es difícil establecer en qué sentido cabe equiparar *Experiencia y naturaleza*, considerada con frecuencia su «principal obra sobre metafísica»[166], con el género del que forman parte obras tan centrales como la *Metafísica* de Aristóteles, la *Ética* de Spinoza, *El Mundo y el individuo* de Royce y paradigmas por el estilo. Dicho muy a la ligera, el libro de Dewey trata de dar cuenta de la génesis histórica y cultural de los problemas tradicionalmente apodados como *metafísicos*, y de vez en cuando recomienda elementos de una jerga que, según cree, ayudará a ver que dichos problemas son irreales (o, como mínimo, evitables). Es más fácil concebirlo como una explicación de por qué nadie necesita una metafísica más bien que como un sistema metafísico en sí mismo. Si nos hacemos a la idea de que convendría haberlo titulado *Naturaleza y cultura*, nos sentiremos tentados a equipararlo con algo que, a falta de un nombre mejor, podemos llamar *historia de las ideas:* con obras como el libro primero de la *Metafísica*, la «Anfibología» kantiana de *los conceptos de reflexión*, la *Fenomenología* de Hegel, la *Gran cadena del ser* de Lovejoy y *El orden de las cosas* de Foucault. Dada tal

asimilación, es posible entender el libro, no como una *metafísica empírica*, sino como un estudio histórico y sociológico de un fenómeno cultural llamado *metafísica*. Puede entenderse como otra versión de la controvertida crítica de la tradición que Dewey lleva a cabo en *La reconstrucción de la filosofía* y en *La búsqueda de la certeza.*

Pero durante la mayor parte de su vida Dewey habría renegado de esta equiparación. Para bien o para mal, Dewey *quería* dejar escrito un sistema metafísico. Durante toda su vida, Dewey osciló entre una actitud terapéutica hacia la filosofía y otra actitud del todo distinta, con arreglo a la cual la filosofía se convertiría en *científica*, *empírica* y se ocuparía de algo serio, sistemático, importante y constructivo. En ocasiones Dewey describía la filosofía como crítica de la cultura, aunque nunca se contentaba con verse como un *voyeur*, un terapeuta o un historiador intelectual. Deseaba ambas cosas. Cuando Santayana, en su recensión de *Experiencia y naturaleza*, advertía que una *metafísica naturalista* era una contradicción en sus propios términos[167], Dewey respondía como sigue:

> He aquí el alcance y el método de mi «metafísica»: los vastos y constantes rasgos de los dolores, placeres, tentativas y fracasos humanos, sumados a las instituciones artísticas, científicas, tecnológicas, políticas y religiosas que los definen, los rasgos auténticamente comunicativos del mundo en el que el hombre vive. El método no difiere ni un ápice del de cualquier investigador que, realizando ciertos experimentos y observaciones, y sirviéndose del corpus existente de ideas aplicables al cálculo y la interpretación, llega a la conclusión de que ha logrado hacer ciertas averiguaciones sobre algún aspecto concreto de la naturaleza. De haber algo novedoso en *Experiencia y naturaleza*, he de decir que no se trata de esta «metafísica», propia del común de las gentes, sino del uso que hago del método para entender un conjunto de problemas que han traído de cabeza a la filosofía[168].

En este pasaje, Dewey desea afirmar «Me limito a quitar de en medio los árboles caídos de la tradición filosófica» a la vez que «Para

ello hago uso de mi propia (y eficaz) invención, la aplicación del método científico y empírico en el ámbito de la filosofía». Pero dos generaciones de exégetas no han sabido precisar cuál era ese método que permitiría «formular los rasgos genéricos manifestados por todo tipo de seres sin tener en cuenta qué es lo que los diferencia como seres mentales y físicos»[169] y que al mismo tiempo no difiriesen *ni un ápice* del que emplean los científicos de laboratorio. Tampoco ha quedado mucho más claro cómo la manifestación de tales rasgos genéricos podría evitar la banalidad o disolver los problemas tradicionalmente filosóficos.

Con todo, hay otro modo de plasmar la tensión existente en el pensamiento de Dewey, como el que algunas observaciones de Sidney Hook sugieren al describir el puesto que Dewey asigna a la filosofía en el conjunto de la cultura:

> La metafísica tradicional ha venido siendo una tentativa violenta y lógicamente imposible de imponer un parroquial esquema de valores sobre el cosmos para justificar o socavar un conjunto de instituciones vigentes por medio de una pretendida deducción a partir de la naturaleza de la Realidad [.,.]. Pero una vez roto el caparazón de cualesquiera doctrinas metafísicas, lo que queda no es un conocimiento verificable, sino una serie de directrices sesgadas [...] el principal objeto de la filosofía ha sido la relación entre cosas y valores[170].

Así las cosas, uno se enfrenta a un dilema: o bien la metafísica de Dewey difiere de la *metafísica tradicional* por no tener una directriz sesgada en lo que a los valores sociales respecta, gracias a su hallazgo de una manera de hacer metafísica que hace abstracción de cualesquiera sesgos y valores, o bien cuando empieza a hablar de «los rasgos genéricos manifestados por todo tipo de seres» obra con cierta mala fe. Ningún seguidor de Dewey habría querido agarrar el primer cuerno de este dilema. Bien podría pensarse que lo mejor de Dewey es que, a diferencia de Platón, no pretendía ser «un espectador de todas las épocas y de la eternidad», sino que, antes bien, empleaba la filosofía (e incluso en su forma suprema y más pura, la metafísica misma) a modo de instrumento para el cambio social. Aun cuando, de algún modo, fuese posible explicar cuál es el

alcance del *método empírico* en metafísica, este no *debería* aspirar (con arreglo a los principios propios de Dewey) a la magistral neutralidad tradicionalmente propia de una disciplina que pone de manifiesto «los rasgos genéricos de la existencia todos los seres». Aunque Dewey *pudiese* explicar lo que *Experiencia y naturaleza* tiene de *observacional y experimental*, sus propios comentarios sobre la observación y la experimentación en cuanto herramientas para solventar ciertos problemas sociales que involucran valores, deberían poder aplicarse a sus propias obras. Si, como vengo diciendo, el contenido efectivo de *Experiencia y naturaleza* consta de una serie de análisis en torno a la emergencia de *pseudoproblemas filosóficos* (como el de sujeto-objeto o mente versus materia) y a su posible disolución, la naturaleza del proyecto queda clara. Pero también queda claro que el discurso en torno a *la observación y la experimentación* es tan irrelevante para el cumplimiento del proyecto como lo era para el principal precedente de las obras filosóficas de crítica de la cultura, la *Fenomenología* de Hegel.

La contraposición que Hook establece entre la actitud de los positivistas hacia los problemas filosóficos y a la del propio Dewey acierta a poner de relieve este punto:

> *Dewey* había mostrado que la mayoría de los problemas tradicionales de la filosofía no eran sino pseudoproblemas, es decir, problemas que no podían solventarse ni siquiera en sus propios términos. Los empiristas lógicos hicieron lo mismo, si bien mucho más formalmente, y se quedaron ahí. Pero, en vez de contentarse con demostrar la futilidad de seguir polemizando acerca de formulaciones que, en principio, jamás podían ajustarse a cualesquiera problemas concretos, Dewey dio un paso más, preguntándose cuáles eran los verdaderos conflictos que subyacen a las estériles disputas verbales[171].

En mi opinión, este texto da perfecta cuenta de las diferencias relevantes y también ayuda a explicar los diversos cambios de moda en la historia de la filosofía americana de los, poco más o menos, últimos cuarenta años. El naturalismo de Dewey, tras un período de dominio, fue expulsado de la filosofía estadounidense durante un par de décadas, cuando el empirismo lógico estaba en su apogeo. Esto

es fácil de explicar si uno está dispuesto a conceder que autores como Russell, Carnap, Ayer y Black habían tenido más éxito que Dewey a la hora de mostrar lo que de pseudo- tenían los *pseudoproblemas*. Ello se debía a que tenían las virtudes de sus vicios. Lo que hoy día (a la luz de las críticas de Quine y Sellars) nos parece dogmatismo y artificialidad en el movimiento del empirismo lógico fue precisamente lo que le permitió a este su crítica acerba y eficaz de la tradición. Siguiendo el deseo kantiano de poner la filosofía en la senda segura de la ciencia, y escribiendo como si Hegel no hubiera vivido, los empiristas lógicos llevaron los supuestos comunes a Descartes, Locke y Kant hasta su consecuencia lógica, reduciendo así al absurdo la problemática tradicional de la filosofía. Mostrando las implicaciones de la búsqueda de la certeza y la incapacidad de resistirse a las conclusiones de Hume una vez adoptada la teoría cartesiana del conocimiento como contemplación y lo que Austin denominaba *la ontología de la multiplicidad de lo sensible*, mostraron a las claras lo que Dewey no había podido mostrar: sencillamente, por qué debían de abandonarse las imágenes compartidas por los grandes filósofos.

Pero al hacerlo, los empiristas lógicos circunscribieron su propia destrucción, como Austin recriminaba a Ayer, y el segundo Wittgenstein a Russell, a Moore y al primer Wittgenstein. La *filosofía de Oxford*, un movimiento cuya vida fue incluso más corta que la del empirismo lógico, nos hizo ver que el empirismo lógico había sido la *reductio ad absurdum* de una tradición y no lo que sus integrantes pensaban, la crítica de la tradición desde el punto de vista de una magistral neutralidad *lógica*. La estrechez y la artificialidad de los dualismos, que los empiristas lógicos asumían, les permitía llevar a cabo lo que Dewey, debido precisamente a la amplitud de su enfoque y a su capacidad de ver la tradición en perspectiva, no había podido hacer. La investigación deweyana acerca *los verdaderos conflictos que subyacen a las estériles disputas verbales* tenía los vicios de sus virtudes: hizo perder de vista el modo en que los supuestos cartesianos, huméanos y kantianos se autorrefutaban *en sus propios términos*. Los positivistas, y más tarde los *filósofos oxonienses*, sacaron a la luz dichas contradicciones internas mucho

mejor que Dewey y sus seguidores, debido precisamente a su mayor estrechez de miras.

La interpretación de Hook también explica el actual resurgimiento del interés por Dewey. Hoy en día, ya estamos familiarizados con lo que de *pseudo-* tienen los pseudoproblemas. A los filósofos les gustaría hacer algo nuevo. Como suele ocurrir cuando se secan sus fuentes de inspiración, los filósofos de habla inglesa buscan nuevas ideas en el continente y lo que encontraron allí fue lo que Dewey esperaba. En 1930, Dewey afirmaba lo que sigue:

> La profecía intelectual entraña gran peligro; pero, si mi lectura de los signos de los tiempos es correcta, la síntesis filosófica venidera verá la luz cuando la significación de las ciencias sociales y de las artes se conviertan en objeto de atenta reflexión, al igual que tiempo atrás sucediera con las ciencias matemáticas y físicas, y cuando se capte todo su sentido[172].

En autores como Habermas y Foucault, hallamos la misma atención que Dewey deseaba prestar a la matriz en cuyo seno emerge *la idea de una ciencia social*, así como la atención a los problemas sociales y políticos engendrados por una dubitativa autocomprensión de las ciencias sociales. En autores como Derrida (y en algunos filósofos americanos que admiran su obra, como Cavell y Danto) hallamos problemas acerca de la relación entre la filosofía y la novela, el teatro y el cine, que surgen como reemplazo de los problemas tradicionales (kantianos, husserlianos y carnapianos) centrados en la relación entre la filosofía, por un lado, y la física matemática y la psicología introspectiva, por otro. Obviamente, no es la primera vez que estos problemas se suscitan en la historia de la filosofía; basta con tener en cuenta a Nietzsche, Dilthey y Cassirer. De modo que no es mi intención profetizar que, tras superar definitivamente la obsesión kantiana de tomar como modelo de la filosofía *las ciencias matemáticas y físicas* y los datos y los métodos de tales ciencias como principales *loci* de la investigación filosófica, estamos a punto de entrar en la edad de oro de la filosofía, bajo la égida del historicismo hegeliano. Confieso

confiar en que este sea el caso, por muy vana que sea esta confianza. Baste ahora con decir que Dewey es precisamente el filósofo que es necesario releer en la transición de Kant a Hegel, de una *metafísica de la experiencia* a un estudio del desarrollo cultural.

Este contraste me retrotrae desde un *excursus* sobre las recientes modas filosóficas a la tensión en el pensamiento de Dewey que quiero discutir. Para plasmar una vez más esta tensión, atendamos al comentario demoledor que Dewey hace de la tradición: «La filosofía se ha arrogado la función de conocer la realidad. Este hecho la convierte en algo que rivaliza con las ciencias, en vez de complementarlas»[173]. Para seguir consecuentemente con esta línea argumentativa, debemos renunciar a la noción de *metafísica empírica* tan incondicionalmente como hemos renunciado a una *tesis transcendental acerca de la posibilidad de la experiencia*. No veo cómo reconciliar textos como el anterior, que, a mi modo de ver, representan lo mejor de Dewey, con su réplica a Santayana, con su discurso sobre *rasgos genéricos*. Según creo, los expositores que simpatizan con la faceta metafísica de Dewey —como Hofstadter, que describe *el objeto de la metafísica como una teoría general de la existencia* en términos del «descubrimiento de los tipos básicos de implicación y de sus relaciones»[174]— no pueden explicar por qué *necesitamos* una disciplina de tal grado de generalidad, ni tampoco cómo tales *descubrimientos* pueden dar por resultado algo que no sea trivial. ¿Estaría alguien —incluyendo al propio Dewey— verdaderamente dispuesto a creer en la existencia de una disciplina que, de algún modo, se ocupase de *los tipos básicos de implicación*, de algo que los novelistas, los sociólogos, los biólogos, los poetas y los historiadores hayan dejado por hacer? Todo lo que desearíamos encomendar al filósofo es sintetizar las novelas, los poemas, los relatos históricos y sociológicos de sus días en alguna unidad más global. Pero tales síntesis se dan por doquier, en *cualquier* disciplina. Ser un intelectual, más que limitarse a hacer *investigaciones*, consiste precisamente en aspirar a tales síntesis. Nada, salvo el mito de que existe algo *sui generis* llamado *filosofía* que sirve de paradigma para toda disciplina sintética y un personaje llamado

filósofo que es el paradigma del intelectual, nos hace pensar que la obra del filósofo profesional queda incompleta a menos que haya confeccionado una lista de «los rasgos genéricos de todo ser» o que descubra «los tipos básicos de implicación»[175].

Lo que hasta aquí he venido afirmando es que tenemos pocas probabilidades de encontrar en *Experiencia y naturaleza* algo que quepa llamar *metafísica de la experiencia* por contraposición a un tratamiento terapéutico de la tradición, habida cuenta de que la propia concepción deweyana de la naturaleza y la función de la filosofía lo imposibilita. Para confirmarlo, uno solo tiene que examinar lo que Dewey verdaderamente dice de la experiencia en dicho libro, cosa que haré en breve. Pero antes deseo intercalar una digresión acerca de una de las tesis del joven Dewey: la noción de la *filosofía como psicología* que abrigaba en la década de 1880 y que se convirtió en el centro de una controversia con Shadworth Hodgson. A mi parecer, volviendo la vista hasta los inicios de la carrera filosófica de Dewey, entenderemos por qué concedía tanta importancia a la *redescripción de la experiencia*, al tiempo que nos hará ver por qué se sentía tentado a describir esa redescripción como *la filosofía en su conjunto*. Dewey tenía más de erizo que de zorro; pasó su vida intentando articular y reformular una única visión. Los escritos de su tercera década de vida manifiestan ya la tensión que creo que he afirmado que se encuentran en las postrimerías de su obra.

Hodgson reacciona con indignación a la afirmación del joven Dewey de acuerdo con la cual «la psicología representa la consumación del método filosófico, pues en ella la ciencia y la filosofía, el hecho y la razón, son una y la misma cosa». Escribe Hodgson:

> El pasaje [perteneciente a los artículos de Dewey] que más se acerca a una descripción del método de la psicología es el siguiente:
>
> > Pero la propia esencia de la psicología en cuanto método es su tratamiento de la experiencia en su absoluta totalidad, sin tomar la parte por el todo (como hacen nuestros físicos evolutivos, por ejemplo), ni, con todo, intentando determinar su naturaleza desde

> un punto externo allende de sí, como, pongamos por caso, han hecho nuestros presuntos psicólogos empíricos.
>
> La descripción del método es aquí exclusivamente negativa. Este consiste en preceptos que eviten los fallos que, por un lado, cometen los físicos evolutivos y, por otro, los psicólogos empíricos. Pero, cuando se trata de una directriz positiva sobre el modo de investigar debidamente, solo queda el vacío. Es todo lo que cabe esperar de la identificación de la psicología con la filosofía transcendental[176].

A mi entender, la crítica de Hodgson está enteramente justificada. Tiene su paralelo en la crítica de Santayana a la posibilidad de una *metafísica naturalista* y pone claramente de relieve un error que se reitera en la obra de Dewey: su hábito de proclamar un programa nuevo y audaz, cuando todo lo que ofrece, y todo lo que tiene que ofrecer, es una crítica de la tradición. *La psicología como método* fue tan solo el primero de una serie de eslóganes, de una serie rimbombante y huera de proclamas de las que Dewey se servía, aunque es importante entender los motivos por los cuales este en particular le parecía particularmente atractivo. Dewey termina uno de sus artículos atacando a Hodgson y diciendo:

> La conclusión de todo este asunto es que un «ser como el hombre», en tanto que autoconsciente, es un universo individualizado, de ahí que su naturaleza sea la materia propia de la filosofía, la única por lo que a su carácter holista respecta. La psicología es la ciencia propia de esta naturaleza, y no admite dualismo alguno, ni en sí misma ni en la manera de abordarla[177].

En este pasaje, y en las páginas que a él conducen, hallamos las siguientes doctrinas: 1) la mayor parte de los problemas con los que la filosofía ha tropezado resultan de dualismos insostenibles; 2) el empirismo tradicional (el representado por Hume, Bain y Hodgson) *presenta una explicación parcial de la experiencia*, que separa los perceptos de los conceptos[178]; 3) el método para superar dualismos como los que genera la separación empirista entre perceptos y conceptos, y por ende entre conciencia y autoconciencia, es el de la *psicología*, la disciplina que nos señala que ninguna de estas

separaciones es posible. Lo cierto es que, en su réplica a Hodgson, Dewey nunca da respuesta a su pregunta, a saber, cuál podría ser el método de la psicología, sino que amablemente afirma:

> Cuando afirmo que no tengo conocimiento de un orden perceptivo separadamente de un orden conceptual, ni de un agente o un portador separadamente del contenido que comporta, no hablo en términos de un transcendentalista alemán, sino según mis humildes luces de psicólogo. Como tal, veo la posibilidad de analizar en abstracto tales órdenes, el uno a partir del otro, y a la inversa. Y si fuera tan aficionado a reificar los resultados del análisis como Mr. Hodgson cree que soy, tendría que dar por sentado que tales resultados se concretan realmente en experiencias distintas. Mas, ateniéndome a lo que la Psicología me enseña, debo decir que son aspectos que resultan del análisis de la realidad existente, de la experiencia consciente[179].

Obviamente, Dewey no aprendió esto gracias a la *psicología*, sino más bien gracias a T. H. Green, quien no había ahorrado esfuerzos a la hora de reiterar lo que Kant censuraba en Hume (a saber, que ningún conjunto de perceptos debidamente reordenados puede ocasionar autoconsciencia) y quien extrajo como moraleja que la idea de impresión sensorial propia del empirismo británico era la confusión de un proceso fisiológico y causal con una creencia perceptiva y autoconsciente[180]. No obstante, Dewey no se contenta con señalar que Green ofrece un análisis de la experiencia mejor que las explicaciones humeanas de Bain y Hodgson: necesita hacer hincapié en que lo que Green nos dice es también lo que nos dice la propia experiencia:

> Podemos ver ahora cuál es el estado de la cuestión investigando qué efecto tendría sobre la filosofía si la autoconsciencia no fuese *un hecho de la experiencia*, esto es, si no fuese un estadio real del proceso de comprensión del universo por parte de un individuo que, por definición, constituye la esfera de la psicología. El resultado volvería a ser exactamente el mismo, a saber, que no sería posible algo como la filosofía, sea cual sea la teoría acerca de su naturaleza que la ampare. La filosofía consiste en una visión de las cosas *sub specie aeternitatis o in ordine ad universum*, cosa que nunca se repetirá lo bastante [...]. Por

> consiguiente, negar que la autoconsciencia es un asunto de la experiencia psicológica, es negar la posibilidad de toda filosofía[181].

Aunque Dewey no tardaría en retractarse de esta definición, jamás iba a abandonar la convicción de que sus afirmaciones acerca de la experiencia describían su verdadera imagen de la experiencia, mientras que las de los demás confundían los datos de sus análisis y sus resultados. Los demás podrían ser metafísicos transcendentalistas, pero él era un *humilde psicólogo*. A lo largo de toda su vida, Dewey habría de insistir en que los dualismos establecidos por el resto de los filósofos se debían a que «erigían los resultados de un análisis en entidades reales». Pero dar cuenta de la experiencia en términos no dualistas, como el propio Dewey propuso, iba a significar una verdadera vuelta a *die Sache selbst.* Pese a que renunciase al uso del término *psicología* para su propio *método filosófico*, sustituyéndolo por nociones aún más vagas como *método científico en filosofía* y *experimentalismo en metafísica*, nunca dejó de insistir en que se oponía a quienes erigían dualismos en la medida en que «dejaban de reconocer que la primacía y la ultimidad de la experiencia en bruto —primaria cuando se da sin control alguno, última cuando adquiere mayor pauta y significación— en una forma posibilitada por los métodos y los resultados de la experiencia reflexiva»[182]. Lo que sacaba de quicio a Hodgson en la década de 1880 iba también a sacar de quicio a otra generación de críticos en la década de 1930. Dichos críticos dieron una calurosa bienvenida a las sugerencias deweyanas en torno a la causa y el remedio para los empirismos y racionalismos tradicionales, pero no pudieron ver mucho sentido en los propios intentos *constructivos* de Dewey para articular una jerga filosófica libre de dualismos, o su pretensión de tener un método más *empírico* que sus adversarios.

Para finalizar este repaso de la primera formulación programática y metodológica de Dewey, creo que, a partir de los pasajes citados, podemos entender lo fácil que le habría sido, una vez «desenganchado del hegelianismo»[183], el haber hecho justicia a la creencia que de joven abrigaba, a saber, que la crítica que Kant,

Hegel y Green hacían del empirismo era la clave para entender al hombre, y a su creciente desconfianza en la filosofía como visión del universo *sub specie aeternitatis.* Su resolución del conflicto venía a decir: ha de haber un punto de vista desde el que contemplar la experiencia ateniéndonos a ciertos *rasgos genéricos* que, una vez reconocidos, nos imposibilita una descripción de la experiencia en términos tan engañosos como para generar dualismos del tipo sujeto-objeto o mente-materia, tópicos insulsos de la controversia filosófica tradicional. Tal punto de vista no sería *sub specie aeternitatis*, puesto que haría precisamente hincapié en la temporalidad y la contingencia que San Agustín y Spinoza intentaban excluir recurriendo al término *eternidad.* Aun así, se asemejaría a la metafísica tradicional como fuente de una matriz neutral para investigaciones venideras. Tal metafísica naturalista establecería: «He aquí el verdadero aspecto de la experiencia, tal como era antes de que el análisis dualista cumpliese su funesta misión». Una filosofía de tal índole nos permitiría beneficiarnos de «la liberación y el desprendimiento sin par»[184] que el joven Dewey hallaba en Hegel, al tiempo que nos impediría caer en la tentación del *transcendentalismo alemán*.

Algo así subyace al proyecto en el que Dewey se embarcó al escribir *Experiencia y naturaleza*, a saber: hacer justicia por igual a Hegel y al *naturalismo*, y confío en que este examen retrospectivo del joven Dewey ayude a aumentar la plausibilidad de las críticas que quiero hacer ahora de ese libro. La primera crítica, y la más general, se limita a repetir la acusación de Santayana de acuerdo con la cual una *metafísica naturalista* es una contradicción en sus propios términos. Tal vez quepa formular mejor este punto, afirmando que nadie puede servir a la vez a Locke y a Hegel. Nadie puede pretender dar cuenta *empíricamente* de algo llamado «la total integridad de la "experiencia"», ni tomar dicha «unidad integral como punto de partida del pensamiento filosófico»[185], si al mismo tiempo conviene con Hegel en que el punto de partida del pensamiento filosófico ha de ser obligatoriamente el momento dialéctico en el que nos sentimos atados al período histórico que nos

ha tocado vivir, a los problemas de los hombres de nuestro tiempo. Solo alguien que piense, siguiendo a Locke, que podemos liberarnos de nuestros problemas diarios y proceder de acuerdo con un *método histórico liso y llano* para examinar la emergencia de experiencias complejas a partir de experiencias simples, habría escrito lo siguiente:

> Es innegable que el organismo fisiológico con su estructura, trátese del hombre o de los animales inferiores, lucha por adaptarse y hacer uso de ciertos materiales para conservarse en el proceso vital. El cerebro y el sistema nervioso son ante todo órganos destinados a la acción; desde un punto de vista biológico cabe afirmar sin caer en una contradicción que la experiencia originaria tiene el carácter de una correspondencia. De ahí que, de no abrirse una brecha en el continuo histórico y natural, la experiencia cognitiva deba brotar de otro tipo de experiencia no cognitiva[186].

De nuevo, solo alguien que piense que dando debida cuenta de los *rasgos genéricos* es posible traspasar la frontera entre la fisiología y la sociología —entre los procesos causales y las creencias e inferencias que posibilitan— habría escrito el capítulo de *Experiencia y naturaleza* titulado «Naturaleza, vida y mente-cuerpo», o habría intentado formular una jerga aplicable igualmente a las plantas, a los sistemas nerviosos y a los sistemas físicos[187]. Pero este regreso a modos de pensar lockeanos, bajo la égida de Darwin, traicionaba precisamente la intuición que Dewey debía a Green: nada obtendremos para entender al hombre si fusionamos los vocabularios en los que describimos los antecedentes causales del conocimiento con aquéllos en los que justificamos nuestras pretensiones de conocimiento. La metafísica naturalista de Dewey confiaba en eliminar los problemas epistemológicos ofreciendo una versión actualizada del *método histórico puro y simple* propio de Locke. Pero lo que Green y Hegel habían entendido, y lo que el propio Dewey entendía perfectamente, excepto cuando se andaba por las ramas haciendo *metafísica*, era que podemos eliminar los problemas epistemológicos eliminando el supuesto de que la justificación debe estribar en algo distinto de las prácticas sociales y

de las necesidades humanas. Para afirmar, como Dewey desea, que adquirir conocimiento es solventar problemas, no es necesario hallar *continuidades* entre el sistema nervioso y las personas, o entre la *experiencia* y la *naturaleza*. No es necesario justificar nuestra pretensión de saber, pongamos por caso, cuál es la mejor manera de actuar, al igual que tampoco es necesario señalar que las partículas que componen el cerebro están actuando por sí mismas. En resumen, Dewey confunde dos maneras distintas de rebelarse contra los dualismos filosóficos. La primera consiste en señalar que el dualismo viene impuesto por la tradición y obedece a razones culturales específicas, pero que ha sobrevivido a su función. Esta es la manera propia de Hegel, la que Dewey hace suya en su *examen empírico de los empirismos*. La segunda consiste en una descripción no dualista del fenómeno que subraye la «continuidad entre los procesos inferiores y los superiores». Esta es la manera propia de Locke: la que le llevó a equiparar todos los actos mentales con puras sensaciones, abriendo así camino al escepticismo humeano. Fue dicha equiparación la que motivó el comentario de Kant, a saber, que mientras que Leibniz *intelectualizaba* las apariencias, «Locke sensualizaba todos los conceptos del entendimiento»[188], lo que llevó al pensamiento alemán a apartarse del *naturalismo* que Locke parecía representar. Su reaparición en *Experiencia y naturaleza* llevó a los empiristas lógicos a acusar a Dewey de confundir cuestiones *psicológicas* con cuestiones *conceptuales*.

Dewey quería ser tan naturalista como Locke y tan historicista como Hegel. Dicho deseo no es del todo irrealizable. Se puede afirmar con Locke que los procesos causales que tienen lugar en el organismo humano bastan, sin ninguna intrusión de lo no natural, para explicar la adquisición de conocimiento (moral, matemático, empírico y político). Y también se puede afirmar, con Hegel, que la crítica racional de las pretensiones de conocimiento siempre se lleva a cabo en términos de determinados problemas que los seres humanos afrontan en determinada época. Ambas líneas de pensamiento ni se intersecan ni se oponen. Mantenerlas separadas es precisamente lo que permite hacer lo que Dewey quería: impedir

la formulación de los *problemas tradicionales de la epistemología*. Pero también es lo que deja casi sin trabajo a la *filosofía sistemática* o a la *metafísica*. Dewey nunca llegó a convencerse de la conveniencia de adoptar una actitud tipo Bouwsma, según la cual la misión de la filosofía, como la de la terapia, era hacer de sí misma algo obsoleto. De ahí que en *Experiencia y naturaleza* se propusiese mostrar la posible función del descubrimiento de los *verdaderos rasgos genéricos* de la experiencia.

Para concretar algo más el sentido de esta crítica, examinemos el tratamiento deweyano del problema mente-cuerpo. Dewey pensaba *solventar* este problema evitando la crudeza y la paradoja del materialismo y la teorización *acientífica* que brindaban los dualismos tradicionales. La solución reside en afirmar que

> Los sentimientos están provistos de sentido; como significados inmediatos de los acaeceres y de los objetos, son sensaciones, o propiamente hablando, *sensa.* Desprovistas de lenguaje, las cualidades de la acción orgánica que son también sentimientos consisten en dolores, placeres, aromas, ruidos, tonalidades, aunque solo en potencia y por prolepsis. Provistas de lenguaje, se discriminan e identifican. Más tarde se «reifican»; son los rasgos inmediatos de las cosas. Dicha «reificación» no resulta de una milagrosa proyección del organismo o del alma en las cosas externas, ni de una ilusoria adscripción de entidades psíquicas a las cosas físicas. Las cualidades nunca estuvieron «en» el organismo; son siempre cualidades de las interacciones que comparten tanto las cosas extraorgánicas como los organismos[189].

Locuciones como *cualidades de las interacciones* tranquilizan a quienes no ven problema alguno del tipo mente-cuerpo y crispan a quienes sí lo hacen. Cuéntesenos algo más de tales interacciones, exhortan estos últimos: ¿Se trata de interacciones entre, por ejemplo, las personas y las mesas? ¿Es mi *interacción* con esta mesa que es marrón más bien que con esta *mesa* misma, como creía hasta ahora? ¿Está diciendo Dewey algo más que esto: nadie sabría que la mesa era marrón a menos que hubiera entendido lo que la palabra *marrón* significa? ¿Equivale *esto* a afirmar con Kant que no existen divisiones entre los objetos, o entre los objetos y sus

cualidades, hasta que se haya hecho uso de los conceptos para dotar de sentido a la experiencia sensible? Mas ¿puede afirmarse algo así sin comprometerse con el idealismo transcendental? ¿Hemos solventado el problema de la relación entre el yo empírico y el mundo material al precio de volver de nuevo a caer en las redes de un ego transcendental que constituye a ambos?

Esta serie de preguntas retóricas expresan la exasperación que los lectores de Dewey suelen sentir ante su intento de ser un realista, defensor del sentido común como Aristóteles y, a la vez, dar la impresión de ser tan idealista como Kant y Green. Obviamente, en *cierto* sentido, Dewey coincide con Kant en que solo un idealista transcendental puede ser un realista empírico. Según pienso, el sentido es este: Dewey creía que solo quien haya roto con el empirismo humeano siguiendo los pasos de Kant y Green, quien reconozca que las intuiciones sin conceptos son ciegas y que jamás hubo datos *puros*, puede afirmar con fundamento que tanto las mesas como los torbellinos de átomos incoloros *se dan* igualmente *en la experiencia*. Esto es, Dewey creía que lo que Sellars ha dado en llamar «la disputa entre la imagen científica y la imagen manifiesta del hombre» solo puede solventarse considerando los conceptos del sentido común, como *marrón*, *horrendo*, *doloroso* y *mesa*, a modo de cualidades de cierto tipo de interacción, y los conceptos científicos, tales como *átomo* y *masa*, a modo de cualidades de un tipo distinto. Dewey quería denominar *interacciones entre cosas extraorgánicas y organismos* a lo que Kant había llamado *constitución del mundo empírico mediante la síntesis de intuiciones bajo conceptos*. Pero también quería que esta locución naturalista aparentemente inocua tuviese el mismo nivel de generalidad y que realizase las mismas proezas epistemológicas que había llevado a cabo el discurso kantiano en torno a la *constitución de los objetos*. Quería que locuciones como *transacción con el entorno* y *adaptación a las condiciones* fuesen simultáneamente naturalistas y transcendentales, observaciones de sentido común en torno a la percepción y el conocimiento humano visto tal como lo ve el psicólogo, a la vez que expresiones de los *rasgos genéricos de la existencia*. De forma que infló nociones como *transacción* y *situación*

hasta que sonasen a algo tan misterioso como *materia prima* o *cosa-en-sí*. Hizo que pareciese que la mesa era *realmente*, que no fuera ni esa cosa fea y marrón en cuyos bordes la gente tropezaba, ni tampoco un torbellino de partículas, sino algo común a ambos: pura potencialidad, dispuesta a transformarse en una situación. En cierto modo, quería simplemente lo que ya había querido en la década de 1880: que la psicología y la metafísica fuesen una. Pero la manera de aunarlas consistía simplemente en sacar el vocabulario de los biólogos evolutivos fuera del laboratorio, empleándolo para describir todo aquello que pudiese contar como *Conocimiento*. Puede dársele ese uso, claro está. Pero con ello no se solventa ningún problema, como tampoco lo hace la *conversión* lockeana de los conceptos en *sensaciones*.

Volviendo al problema mente-cuerpo, el pasaje que he citado, referente a las cualidades secundarias en cuanto *cualidades de las interacciones de cosas extraorgánicas y organismos*, lleva a que nos hagamos una pregunta natural: ¿Qué cualidades tienen ambos tipos de cosas cuando no están en interacción? Y en este punto Dewey nos encañona con el naturalismo y el sentido común. Renunciando súbitamente al discurso en torno a *los rasgos genéricos de la existencia*, se nos dice que lo que interactúa es la misma y entrañable mesa y el mismo y entrañable cuerpo humano del sentido común, o bien dos torbellinos de partículas, o cualquier otra descripción no genérica que gustemos. Si, como Ryle, Sellars, Wittgenstein y Heidegger, Dewey se hubiese limitado a manifestar que, para empezar, sin el modelo del conocimiento como contemplación jamás habría surgido el problema mente-cuerpo, habría pisado terreno firme y (según creo) todo lo que necesitaba decirse. Pero, una vez más, Dewey no quería un mero diagnóstico escéptico, sino también la edificación de un sistema metafísico constructivo. El sistema construido en *Experiencia y naturaleza* tenía resonancias idealistas, y su solución del problema mente-cuerpo parecía volver a invocar al ego transcendental, dado que Dewey asciende a un nivel de generalidad similar al de Kant y que su modelo de conocimiento es el mismo: la constitución de lo cognoscible mediante la cooperación de dos incognoscibles. Las

resonancias kantianas son el destino de *cualquier* tesis sistemática acerca del conocimiento humano que aspire a suplantar las tesis fisiológicas de Locke y las tesis sociológicas de Hegel por algo aún más genérico. La *ontología de la multiplicidad de lo sensible* es el destino común de todos los filósofos que traten de elaborar tesis acerca del problema sujeto-objeto, o mente-cuerpo, con dicha cualidad genérica.

Hechas ya todas las críticas que había que hacer a la *metafísica naturalista* de Dewey, me gustaría finalizar alabando brevemente los logros conseguidos por Dewey, a veces contra sus propias intenciones. Dewey se dispuso a mostrar el daño que los dualismos filosóficos tradicionales estaban infligiendo a nuestra cultura, y pensó que para hacerlo necesitaba una metafísica, una descripción de los rasgos genéricos de la existencia que solventaría (o disolvería) los problemas tradicionales de la filosofía, al tiempo que abriría nuevas vías de desarrollo cultural. Creo que logró conseguir este último objetivo de gran alcance; es uno de los contados filósofos de nuestro siglo con la suficiente imaginación para concebir una cultura configurada siguiendo líneas distintas a las habidas en Occidente durante los últimos trescientos años. Su error —trivial y poco significativo, aunque le haya dedicado la mayor parte de este ensayo — residía en la idea de que la crítica de la cultura había de cobrar la forma de una redescripción de la *naturaleza*, de la *experiencia* o de ambas. De haber escrito un libro titulado *Naturaleza y cultura*, destinado a reemplazar a *Experiencia y naturaleza*, podría haberse sentido capaz de olvidar los modelos aristotélico y kantiano y haber sido simplemente hegeliano durante todo el trayecto, como lo fue en la mayoría de sus otras (y mejores) obras.

Por ser *hegeliano* entiendo aquí tratar los desarrollos culturales (cuya preservación y protección, según Kant, era el cometido de la filosofía) simplemente como estadios transitorios del *Welt-Geist.* Kant creía que en la filosofía existían tres datos inalterables: 1) la física newtoniana y la concepción resultante de una ciencia unificada y centrada en las descripciones matemáticas de las microestructuras; 2) la conciencia moral común de un pietista de la Alemania del norte; 3) el sentido de la exquisitez, de la libertad

lúdica de los imperativos de la investigación científica y de la conciencia moral, fruto de la conciencia estética del siglo XVIII. La filosofía tenía por objeto preservar estos logros culturales trazando divisorias entre ellos (preferiblemente, escribiendo un libro independiente sobre cada uno) y mostrando cómo hacerlos compatibles y *necesarios*. La filosofía, para Kant, como lo había sido para Aristóteles, era cuestión de trazar los límites que evitasen intromisiones entre el conocimiento científico y la moral, entre lo estético y lo científico, etc. Por otro lado, para Hegel, la física newtoniana, la conciencia contrita y el gusto por los paisajes ajardinados eran solo breves episodios en el desarrollo del espíritu: hitos que jalonan el camino hacia una cultura que abarque a todos ellos sin separar los unos de los otros. Para Dewey, solo cabe ver en la búsqueda de la verdad, de la virtud moral y del arrobamiento estético, actividades radicalmente distintas y potencialmente en conflicto si uno concibe la verdad en cuanto *exactitud representativa*, la virtud moral en cuanto pureza de corazón y la belleza en cuanto *intencionalidad sin propósito fijo*. Dewey no cuestionaba la adecuación de la descripción que Kant hacía de las concepciones dieciochescas de tales cosas, pero cuestionaba con Hegel la necesidad de detenerse en el siglo XVIII.

Si abandonamos las distinciones kantianas, dejaremos de creer que la filosofía tiene por objeto solventar problemas filosóficos (por ejemplo, obtener una teoría de la relación entre la experiencia sensible y el conocimiento teorético que reconcilie a racionalistas y empiristas, o una teoría de la relación entre la mente y el cuerpo que reconcilie a materialistas y a panpsiquistas). Pensaremos que tiene por objeto dejar de lado las distinciones que, para empezar, permitieron la formulación de los problemas. Como antes sugería, Dewey no fue tan bueno a la hora de disolver problemas como lo fueron los seguidores del primer o del segundo Wittgenstein, aunque tenía en mente un objetivo de más largo alcance. Deseaba realizar un bosquejo de una cultura que cesase de dar lugar una y otra vez a nuevas versiones de los viejos problemas, puesto que ya no establecería distinciones entre la Verdad, la Bondad y la Belleza que los engendraban.

A la hora de acometer esta tarea de mayor alcance, su principal enemigo era la idea de Verdad en cuanto exactitud de representación, idea a la que más tarde harían frente Heidegger, Sartre y Foucault. Dewey estaba convencido de que si podía dar al traste con dicha idea, si el conocimiento científico podía entenderse en términos de adaptación y de configuración, y no de copia, quedaría patente la continuidad entre la ciencia, la moral y el arte. Dejaríamos de preguntarnos por la *pureza* de las obras de arte o de las experiencias que tenemos de ellas. Acogeríamos ideas como la de Derrida, conforme a la cual el lenguaje no es un mecanismo de representación de la realidad, sino una realidad en cuyo seno vivimos y nos movemos. Acogeríamos los diagnósticos de la tradición filosófica que Sartre y Heidegger nos procuran: la filosofía en cuanto intento de escapar del tiempo hacia lo eterno, de la libertad hacia la necesidad, de la acción hacia la contemplación. Veríamos las ciencias sociales no como intentos desesperados e infructuosos de imitar la elegancia, la certeza y la neutralidad axiológica del físico, sino como sugerencias para convertir las vidas humanas en obras de arte. Entenderíamos la física moderna tal como la entienden Snow —como el mayor logro humano del siglo— y Kuhn, como un episodio más dentro de una serie de crisis y de entreactos calmos, de una serie que jamás terminará con *el descubrimiento de la verdad*, la representación final y exacta de la realidad.

Para acabar, podríamos dejar de cobijarnos bajo la sombra de la idea kantiana de que se necesita algo denominado *metafísica de la experiencia* como *base filosófica* de la crítica de la cultura, para darnos cuenta de que la crítica de la cultura que realiza el filósofo no es más *científica*, *fundamental* o *profunda* que la de los líderes sindicales, los críticos literarios o los estadistas eméritos. Los filósofos dejarían de parecer espectadores de toda época y de la eternidad o (como los científicos sociales) malas copias de las ciencias físicas, dado que ya no veríamos en los propios científicos espectadores o representadores. Cabría ver en los filósofos gentes ocupadas en la historia de la filosofía y en los efectos contemporáneos de las ideas que se han dado en llamar *filosóficas* sobre el resto de la cultura, sobre los restos de las tentativas de

describir *los rasgos genéricos de la existencia*. Esta es una empresa modesta y limitada, tan modesta como el labrado de la piedra o el hallazgo de partículas más elementales. Pero en ocasiones consigue grandes logros, y la obra de Dewey es uno de ellos. Su grandeza no reside en que nos proporcione una representación exacta de los rasgos genéricos de la naturaleza, de la experiencia, de la cultura, o de cualquier otra cosa, sino en sus provocativas sugerencias sobre cómo desprendernos de nuestro pasado intelectual y cómo tratar este último a modo de material para una investigación lúdica y no como algo que nos impone deberes y responsabilidades. La obra de Dewey nos ayuda a descargarnos del espíritu de *seriedad* del que tradicionalmente carecen los artistas y cuya preservación supuestamente corre a cargo de los filósofos. Pues el espíritu de la seriedad solo puede existir en un mundo intelectual en el que la vida humana represente el intento de alcanzar un fin allende de sí, una huida de lo temporal hacia lo eterno. La concepción de un mundo así aún pervive en nuestra educación y en nuestro habla común, por no mencionar las actitudes de los filósofos ante su propio trabajo. Pero Dewey hizo todo lo que pudo para librarnos de ella, y no deberíamos incriminarle por caer en la misma enfermedad que trataba de curar.

---

165 Cf. John Dewey y Arthur F. Bentley, *A Philosophical Correspondence 1932-1951,* editado por S. Ratner y J. Altman, Rutgers University Press, New Brunswick, 1964, p. 643, en relación con el cambio de título sugerido. Cf. «Experience and Existence: A Comment», *Philosophy and Phenomenological Research, 9* (1949), pp. 712 y ss., en relación con la renuncia a la *metafísica*.

166 Por ejemplo, Arthur E. Murphy, «Dewey's Epistemology and Metaphysics», en *The Philosophy of John Dewey,* P. A. Schilpp, Tudor Publishing Co., Evanston/Chicago, 1939, p. 219.

167 «Dewey's Naturalistic Metaphysics», reimpreso en Schilpp, *op. cit.,* p. 245.

168 Dewey, «Half-Hearted Naturalism», *Journal of Philosophy,* 24 (1927), p. 59.

169 Dewey, *Experience andNature,* W. W. Norton, Nueva York, 1929, p. 412.

170 Sidney Hook, *John Dewey,* John Day, Nueva York, 1939, pp. 34-35.

171 *Ibid*., p. 44.

172 «From Absolutism to Experimentalism» (1930), reimpreso en *John Dewey on Experience, Nature andFreedom,* Richard J. Bernstein, The Library of Liberal Arts, Nueva York, 1960, p. 18.

173 *The Questfor Certainty,* Minton/Balch, Nueva York, 1929, p. 309. Busco las analogías entre esta línea del pensamiento de Dewey y la crítica heideggeriana a la *metafísica* en el tercer ensayo, *supra.*

174 Albert Hofstadter, «Concerning a Certain Deweyan Conception of Metaphysics», en Sidney Hook (ed.), *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom,* Dial Press, Nueva York, 1949, p. 269. El lector hallará una crítica de este tipo de concepción en el debate entre Hook y Randall, *The Question of Being,* St. Martin's Press, Nueva York, 1961, pp. 163 ss.

175 Volvemos a encontrarnos aquí con una analogía con Heidegger de gran utilidad. La idea de que conviene descubrir *los tipos básicos de implicación* es precisamente la que llevó a Heidegger a confeccionar una lista de *Existentiale* en *Sein und Zeit.* En su obra tardía, cuando se dio cuenta de que esta forma parte de la tradición de la metafísica *humanista* de la que quería desembarazarse, Heidegger renunció a cualquier proyecto de tal índole.

176 Shadworth Hodgson, «Illusory Psychology», artículo que constituye un ataque a otro que Dewey anteriormente publicara en *Mind* (1886), reeditado en *The Early Works of John Dewey,* 1, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1969. Este pasaje se encuentra en la p. lvi, mientras que las dos citas de Dewey se encuentran en las pp. 157-158 y 161-162, respectivamente.

177 «Psychology as Philosophic Method», *Early Works,* 1, pp. 166-167.

178 Por lo que hace a la concepción del *empirismo* según la cual este «toma la parte, una tesis parcial de la experiencia (o, mejor dicho, una tesis de la experiencia parcial) por el todo», véase *Early Works,* 1, p. 161.

179 *Early Works,* l, pp. 171-172.

180 Cf. T. H. Green, *Works,* 1, Londres, 1885, pp. 13-19. Dewey explícita el punto que Green subraya en este pasaje en uno de los ensayos que Hodgson critica («The Psychological Standpoint», *Early Works,* 1, p. 153). Obsérvese

también que Dewey frecuentemente rinde tributo a Green (*Early Works,* 1, p. 153) en lo que respecta al principal argumento de Green y Dewey contra un Hume modernamente remaquillado, véanse Sellars, «Empiricism and the Philosophy of Mind», parágrafo VI (reimpreso en *Science, Perception and Reality,* Routledge and Kegan Paul, Londres, 1963), y J. Bennett, *Locke, Berkeley, Hume,* Oxford University Press, Oxford, 1971, parágrafo 4.

181 *Early Works,* l, p. 152.

182 *Experience and Nature,* p. 15.

183 La frase procede del ensayo autobiográfico «From Absolutism to Experimentalism», reimpreso en Bernstein, *op. cit.,* p. 12. En la misma página, Dewey comenta que «Jamás se me hubiera ocurrido ignorar, y mucho menos desestimar, lo que un crítico astuto en ocasiones llama "un nuevo descubrimiento", que el contacto con Hegel ha dejado una profunda huella en mi pensamiento».

184 «From Absolutism to Experimentalism», p. 10.

185 *Experience and Nature,* p. 9.

186 *Ibid.*, p. 23.

187 El tipo de jerga a la que Dewey y Bentley aspiraban en *Knowing and the Known.*

188 Kant, Kritik *der reinen Vernunft,* A271 = B327.

189 *Experience and Nature,* pp. 258-259.

6

LA FILOSOFÍA COMO UN GÉNERO DE ESCRITURA: ENSAYO SOBRE DERRIDA

I

He aquí una manera de enfocar la física: hay algunas cosas invisibles que forman parte de todas las demás cosas y cuya conducta determina el modo en el que funciona todo lo demás. La física es la búsqueda de una descripción precisa de esas cosas invisibles y su procedimiento consiste en hallar explicaciones cada vez mejores de lo visible. Con el tiempo, por medio de explicaciones microbiológicas de lo mental y por medio de explicaciones causales de los mecanismos del lenguaje, seremos capaces de ver el acopio de verdades sobre el mundo como tal, que hace el físico en términos de transacciones entre dichas cosas invisibles.

Y he aquí otra: los físicos son hombres dedicados a buscar nuevas interpretaciones del Libro de la Naturaleza. Tras cada período pedestre de ciencia normal, idean un nuevo modelo, una nueva imagen, un nuevo vocabulario para, a continuación, pasar a anunciar el descubrimiento del verdadero significado del libro. Pero, claro está, esto nunca es así, como tampoco cabe descubrir el verdadero significado de la obertura *Coriolano*, de la *Dunciada*, de la *Fenomenología del espíritu* o de las *Investigaciones filosóficas.* Lo que los hace físicos es que sus escritos son comentarios de los escritos de anteriores intérpretes de la Naturaleza y no el que de un modo u otro *estén hablando de lo mismo*, de los *invisibilia Dei sive naturae* hacia los que sus investigaciones convergen de manera progresiva.

He aquí una manera de pensar sobre lo bueno y lo malo: la conciencia moral común alberga determinadas intuiciones relativas a la igualdad, la justicia, la dignidad humana y cosas por el estilo, que

es necesario explicitar formulando principios como los que cabe emplear a la hora de promulgar leyes. Meditando sobre casos problemáticos y haciendo abstracción de las diferencias entre nuestra cultura (europea) y las demás, podemos formular principios cada vez mejores, principios cuya correspondencia con la mismísima ley moral sea cada vez más estrecha.

Y he aquí otra manera de pensar sobre lo bueno y lo malo: cuanto más perviven los hombres o las culturas, si tienen suerte, *más frónesis* pueden adquirir, más sensibilidad hacia los demás, pueden utilizar una tipología cada vez más refinada para describir a sus prójimos y a sí mismos. Mezclarse con los demás sirve de ayuda; también lo hace la discusión socrática; pero desde la época de los románticos, nuestra mayor ayuda han sido los poetas, los novelistas y los ideólogos. Desde que la *Fenomenología de espíritu* nos hizo ver la historia, no solo de la filosofía, sino de toda Europa, como fragmentos de un *Bildungsroman*, ya no nos afanamos por conseguir un conocimiento moral en forma de *episteme.* Antes bien, hemos entendido las autodescripciones de Europa y de nosotros mismos, no como algo ordenado con arreglo a una temática, sino como dibujos de un tapiz que se seguirá tejiendo tras nuestra muerte y la de Europa.

He aquí una manera de mirar hacia la filosofía: desde un principio, la filosofía se ha ocupado de la relación entre el pensamiento y su objeto, entre la representación y lo representado. Por ejemplo, los diversos tratamientos del antiguo problema de la referencia de lo inexistente han sido insatisfactorios por cuanto no distinguían entre cuestiones estrictamente filosóficas acerca del significado y la referencia y cuestiones de otro ámbito motivadas por inquietudes científicas, éticas y religiosas. Una vez que esas cuestiones *han sido* aisladas de modo apropiado, podemos concebir la filosofía como un campo cuyo centro es una serie de asuntos acerca de las relaciones existentes entre las palabras y el mundo. La reciente (y purificadora) transición desde el discurso sobre ideas al discurso sobre significados ha disipado el escepticismo epistemológico que motivaba la mayoría de la filosofía pretérita. Esto ha hecho que la filosofía se haya confinado en un área de

investigación mucho más restringida, pero también más consciente de sí, más rigurosa y más coherente.

Y he aquí otra manera: la filosofía partió de una confusa combinación de amor a la sabiduría y amor y afición por la polémica. Nació con la idea platónica de acuerdo con la cual el rigor de la argumentación matemática ponía de manifiesto (y podía servir de correctivo para) las pretensiones de políticos y poetas. Con el cambio y la expansión del pensamiento filosófico, inseminado por ese *eros* ambivalente, germinaron retoños que echaron raíces por sí solos. Tanto la sabiduría como la polémica se diversificaron más de lo que Platón soñara. Habida cuenta de complicaciones decimonónicas como el *Bildungsroman*, las geometrías no euclídeas, la historiografía ideológica, el dandismo literario y la política anarquista, no es posible aislar la filosofía de forma que ocupe un lugar propio, que tenga un objeto propio o que proceda con arreglo a un método propio. Ni siquiera podemos buscar la esencia de la filosofía en cuanto *Fach* académico (pues antes tendríamos que escoger el país cuyo catálogo de universidades deberíamos de consultar). Las escasas definiciones escolásticas de *filosofía* debidas a los propios filósofos se reducen a trucos dialécticos destinados a excluir del campo del honor a quienes tienen un pedigrí no reconocido. Pero únicamente podemos identificar a *los filósofos* del mundo contemporáneo tomando nota de quienes se dedican al comentario de ciertas figuras históricas. La *filosofía,* en cuanto rótulo de un sector de la cultura, se reduce tan solo a «un discurso sobre Platón, San Agustín, Descartes, Kant, Hegel, Frege, Russell... y gente de esta suerte». La mejor manera de entender la filosofía es como género de escritura. Sus límites, como los de cualquier género literario, no vienen impuestos por la forma o la materia, sino por la tradición: una novela cuyos personajes son, digamos, el Padre Parménides, el viejo y honesto Tío Kant y el Hermano díscolo Derrida.

Existen, pues, dos maneras de pensar sobre cosas muy diversas. Mi formulación los ha evocado a fin de recordar las diferencias entre una tradición filosófica que, poco más o menos, tuvo su origen en Kant, y otra que, poco más o menos, partió de la *Fenomenología* de

Hegel. La primera de ellas concibe la verdad como una relación vertical entre la representación y lo que representa. La segunda lo hace horizontalmente, como el punto culminante de una reinterpretación de la reinterpretación que nuestros predecesores habían propuesto de la reinterpretación de la reinterpretación que hicieron sus predecesores..., y así sucesivamente. Dicha tradición no se pregunta por la relación entre las representaciones y las no representaciones, sino por el posible encaje entre las representaciones. No se trata de una diferencia entre teorías de la verdad como *correspondencia* y como *coherencia*, si bien las teorías así llamadas expresan parcialmente esta contraposición. Más bien, se trata de la diferencia entre la verdad, la bondad y la belleza en cuanto que objetos eternos que tratamos de ubicar y revelar, y el hecho de ver en ellos artefactos cuyas líneas fundamentales hemos de revisar con frecuencia. La primera tradición hace de la verdad científica la mayor preocupación filosófica (y hace caso omiso de la idea de la inconmensurabilidad de las cosmovisiones científicas). Se pregunta en qué medida otros campos de investigación se ajustan al modelo de la ciencia. La segunda tradición considera la ciencia como un sector más de la cultura (sin ningún privilegio o interés particulares), el cual, como todos los demás, solo tiene sentido visto desde una perspectiva histórica. La primera se complace en presentarse como un intento científico, sin rodeos y con los pies en el suelo, de comprender debidamente las cosas. La segunda necesita presentarse oblicuamente, sirviéndose de multitud de palabras ajenas y de tantas alusiones y citas como sean posibles. Los filósofos neokantianos como Putnam, Strawson y Rawls disponen de argumentaciones y tesis conectadas con las de Kant mediante una serie de transformaciones abiertamente *purificadoras*, transformaciones que, según se piensa, proporcionan enfoques cada vez más claros de problemas perpetuos. Para los filósofos no kantianos no hay problemas perpetuos, con la posible excepción de la existencia de los kantianos. Filósofos no kantianos como Heidegger y Derrida son figuras emblemáticas que no solo no solventaron problemas, sino que tampoco *disponían* de argumentos o de tesis. Su parentesco con la tradición no reside en temáticas o

métodos comunes, sino en el *aire de familia* en el que los últimos en llegar, en una secuencia integrada por comentadores de comentadores, conecta a los más jóvenes con los miembros más viejos de la misma secuencia.

Para entender a Derrida, hemos de ver en su obra el último estadio de esta tradición no kantiana, dialéctica: el último intento de los dialécticos de acabar con la imagen que los kantianos tienen de sí mismos como filósofos que representan fielmente el verdadero modo de ser de las cosas. Derrida habla mucho del lenguaje y se siente tentado a definirse como un *filósofo del lenguaje* cuya obra podríamos comparar provechosamente con otras investigaciones en torno a las relaciones entre el lenguaje y el mundo. Pero sería como mínimo desorientador decir que sus escritos sobre el lenguaje son tentativas de mostrar la inconveniencia de toda filosofía del lenguaje[190]. En su opinión, el lenguaje es el último refugio de la tradición kantiana, de la idea de que existe algo eternamente presente ante la mirada humana (la estructura del universo, la ley moral, la naturaleza del lenguaje) y que la filosofía nos permite ver con mayor claridad. La *filosofía de lenguaje* es ilusoria por la misma razón que lo es la filosofía: la filosofía *kantiana*, la filosofía como algo más que un género de escritura. Según Derrida, el intento (propio de nuestro siglo) de purificar la teoría general kantiana sobre la relación entre las representaciones y sus objetos transformándola en filosofía del lenguaje ha de contrarrestarse haciendo de la filosofía algo todavía más impuro: algo menos profesional, más divertido, más lleno de alusiones, más provocativo y, sobre todo, más *escrito*. Así pues, su actitud, por ejemplo, hacia la minitradición que se extiende desde Frege a Davidson, coincide con su actitud hacia el tratamiento husserliano del lenguaje. A grandes rasgos, con arreglo a dicha actitud, la mayor parte del interés de nuestro siglo por la filosofía del lenguaje equivale a una filosofía kantiana *in extremis*, un último y desesperado intento de llevar a cabo a escala patéticamente reducida lo que Kant (y, antes que él, Platón) trató de hacer a gran escala: mostrar cómo la verdad atemporal puede alojarse en un medio espacio-temporal, regularizar la relación entre

el hombre y el objeto de su búsqueda exponiendo su *estructura*, congelando la sucesión histórica de reinterpretaciones, sacando a plena luz la estructura de toda interpretación posible.

Por tanto, Derrida tiene poco que decirnos acerca del lenguaje y mucho acerca de la filosofía. Para habérselas con su obra, podríamos imaginárnoslo contestando a la siguiente pregunta: «Dado que la filosofía es un género de escritura, ¿por qué cuesta tanto trabajo reconocer esta sugerencia?» En su obra, esta pregunta cobra una forma algo más concreta: ¿En qué deben pensar que consiste *escribir* los filósofos que ponen objeciones a una caracterización de su trabajo que tan ofensiva les parece? Mientras que Heidegger, la gran figura paterna de Derrida, fue el primero en *emplazar* (o, si se prefiere, en *transcender* o *castrar*) a Hegel dando una caracterización histórica del historicismo hegeliano, Derrida desea *emplazar* (o lo que fuere) a Heidegger explicando su desconfianza hacia la escritura. Cierto es que Heidegger escribió mucho, pero siempre (tras el *giro*) con el propósito de apremiarnos a permanecer callados y a la escucha de un único verso, la palabra griega individual. Derrida sospecha de la preferencia heideggeriana por la simplicidad y el esplendor del sermón pronunciado en la colina, como también sospecha de su desprecio por la nota a pie de página garabateada en el *ergastulum*, en la parte baja del valle. Según piensa, dicha preferencia delata una fatal infección kantiana, la *metafísica* platónica *de la presencia*. Pues es característico de la tradición kantiana, independientemente de cuánto deje escrito, negar que la filosofía *haya de ser escrita* en mayor medida que cualquier otra ciencia. La escritura es un mal necesario; lo verdaderamente imprescindible es mostrar, demostrar, hacer ver, poner de manifiesto, poner a nuestros interlocutores en una posición óptima para contemplar el mundo. La teoría de las ideas como copias, la teoría del conocimiento como contemplación, la idea de que la *comprensión de las representaciones* constituye el núcleo de la filosofía, expresan la necesidad de substituir la epifanía por el texto, de *ver a través* de la representación. En la ciencia madura, las palabras con las que el investigador *constata* sus resultados han de ser tan concisas y transparentes como sea posible. Heidegger,

aunque se enfrenta resueltamente a este haz de ideas, y en particular a la idea de *proyecto de investigación* como modelo del pensar filosófico, acaba sucumbiendo a la misma nostalgia por la inocencia y el laconismo de la palabra hablada. Su empleo de metáforas auditivas en lugar de metáforas visuales —prestar oídos a la voz del Ser en lugar de ser espectador del tiempo y la eternidad— era, según Derrida, solo un truco. El anhelo kantiano de poner fin a la filosofía solventando todos sus problemas, poniendo cada cosa en su sitio, y el anhelo heideggeriano de *Gelassenheit* y *Unverborgenheit*, son una y la misma cosa. Para unos y otros, el verdadero objetivo de la escritura filosófica es poner punto final a la escritura. Para Derrida, la escritura nos conduce a espacios cada vez mayores de escritura, al igual que la historia no conduce al Conocimiento Absoluto o la Lucha Final, sino a una sucesión creciente de historia. La concepción de la verdad propia de la *Fenomenología*, a saber, la verdad como aquello que alcanzamos reinterpretando todas las reinterpretaciones de reinterpretaciones previas, sigue personificando el ideal platónico de una Representación Última, de la interpretación que, por fin, es la *correcta.* Derrida desea conservar el carácter horizontal de la noción hegeliana de filosofía dejando a un lado su teleología, su orientación hacia una meta, su seriedad.

II

Hasta ahora me he limitado a ubicar a Derrida en el espacio filosófico. Seguidamente quiero centrarme en algunas de sus observaciones en torno a la escritura con la intención de clarificar su respuesta a la pregunta «¿Qué es lo que pensarán los filósofos de la escritura para que les ofenda tanto la sugerencia de que esto es lo que hacen?». Su respuesta es, poco más o menos, que los filósofos piensan que la escritura es un medio para representar hechos y que cuanto más revele su carácter *escrito* —cuanto más enturbie lo que representa y cuanto más se ocupe de su relación con los escritos de otros—, peor será. A mi entender, su modo de dar cumplida cuenta de esta respuesta nos ayudará a entender por qué escribir sobre la

escritura es útil para *deconstruir* la manera kantiana de ver las cosas. Para empezar, examinemos el siguiente pasaje:

> Hay, por lo tanto, una escritura buena y una mala: la buena y natural, la inscripción divina en el corazón y el alma; la perversa y artificiosa es técnica, exiliada en la exterioridad del cuerpo. Una modificación interior del esquema platónico, escritura del alma y escritura del cuerpo, escritura del adentro y escritura del afuera, escritura de la conciencia y escritura de las pasiones, así como existe también una voz del alma y una voz del cuerpo [...].
>
> La buena escritura, por lo tanto, siempre fue comprendida. Comprendida como aquello mismo que debía ser comprendido: en el interior de una naturaleza o de una ley natural, creada o no, pero pensada ante todo en una presencia eterna. Comprendida, por lo tanto, en el interior de una totalidad y envuelta en un volumen o un libro. La idea de libro es la idea de una totalidad, finita o infinita, del significante; esta totalidad del significante no puede ser lo que es, una totalidad, salvo si una totalidad constituida por el significado le preexiste, vigila su inscripción y sus signos, y es independiente de ella en su idealidad. La idea de libro, que remite siempre a una totalidad natural, es profundamente extraña al sentido de la escritura. [...] Si distinguimos entre el texto y el libro, diremos que la destrucción del libro, tal como se anuncia hoy en día en todos los dominios, desnuda la superficie del texto[191].

Pensemos que, en pasajes como este, Derrida trata de crear un nuevo referente para la escritura: no el mundo, sino los textos. Los libros narran la verdad de las cosas. Los textos comentan otros textos, y deberíamos cejar en nuestro empeño de evaluar los textos según la exactitud de su representación: «la lectura [...] no puede legítimamente transgredir el texto hacia otra cosa distinta de él, hacia un referente (una realidad que sea metafísica, histórica, psicobiográfica, etc.) o hacia un significado fuera de texto cuyo contenido podría tener lugar, habría podido tener lugar fuera del lenguaje, es decir, en el sentido que damos aquí a esta palabra,

fuera de la escritura en general [...]. No hay nada fuera del texto»[192]. Derrida considera que la necesidad de superar *el libro* —la idea de un fragmento escrito cuyo objetivo es un tratamiento preciso de cierta materia y que porta un mensaje que (en circunstancias más favorables) podría haber sido transmitido por definición ostensiva o por introducción directa de conocimiento en el cerebro— justifica su empleo de cualquier texto en la interpretación de otro. Lo más escandaloso de su obra —incluso más escandaloso, aunque no más cómico, que su interpretación sexual de la historia de la filosofía — es su uso de juegos de palabras multilingüísticos, de etimologías chistosas, referencias alusiones enigmáticas y triquiñuelas fónicas y tipográficas. Se diría que de veras piensa que el hecho de que, por ejemplo, *Hegel* suene en francés como *aigle*, es importante para comprender el pensamiento de Hegel. Pero Derrida no quiere comprender los libros de Hegel; quiere jugar con él. No quiere escribir un libro acerca de la naturaleza del lenguaje; quiere jugar con textos de otras personas que creían haber estado escribiendo sobre el lenguaje.

En este punto cabe imaginar a filósofos serios de ambos lados del Canal murmurando acusaciones de *idealismo*. Los filósofos kantianos temen sobremanera cierto riesgo para la salud relacionado con su trabajo: el filósofo, tras una extenuante investigación sobre nuestra relación con el mundo, puede perder simultáneamente sus nervios, su razón y su mundo. Esto se produce cuando se encierra en un mundo de ideas, de representaciones, e incluso, Dios nos libre, de textos. Para no dejarnos caer en esta tentación, nos aconsejan los filósofos kantianos, debemos tener presente que solo un idealista transcendental puede ser un realista empírico. Solo el hombre que comprende la relación entre la representación y lo representado —a la manera ardua pero científica y rigurosa del epistemólogo del siglo pasado y del filósofo del lenguaje del siglo presente— puede ser transcendental en el sentido requerido. Pues solo él puede representarse *la representación misma* de modo exacto. Solo una explicación precisa de tal descripción transcendental de la relación de representación puede mantener en contacto el Sujeto

Cognoscente con el Objeto, la palabra con el mundo, el científico con la partícula, el filósofo moral con la ley, la propia filosofía con la realidad misma. Así pues, cuandoquiera que los dialécticos empiezan a desarrollar sus concepciones coherentistas e historicistas, los kantianos diagnostican otro triste caso de la Enfermedad de Berkeley, cuya única cura consiste en otra descripción de la representación aún mejor, más convincente e iluminadora y de mayor transparencia filosófica.

Cuando se les acusa de idealistas, los filósofos dialécticos suelen responder como Berkeley respondía a sus críticos: aclarando que se limitan a señalar los errores de determinada escuela filosófica y que en realidad no dicen nada inaceptable para el hombre de la calle. Como Austin dijo en esta tesitura: «Está la parte en la que lo dices y aquella en la que te desdices». Lo bueno de Derrida es que no se desdice. No tiene interés alguno en poner de acuerdo *su filosofía* con el sentido común. No le interesa escribir una filosofía. Tampoco está dando cuenta de nada, ofreciendo una visión comprehensiva de algo. No se queja de los *errores* de una escuela filosófica. Con todo, protesta contra la idea de que la filosofía del lenguaje, practicada *con realismo*, en cuanto estudio del anclaje del lenguaje en el mundo, es algo más que un reducido y peculiar género literario, es filosofía primera. Pero su protesta no se debe a que tenga otro candidato al puesto de *filosofía primera*; su protesta se dirige precisamente contra esta noción. Si quisiese, podría decir que también él puede expresar juicios en este género: que hay filosofías *realistas* del lenguaje mejores y peores y que coincide con todos los filósofos del lenguaje puestos al día en que Strawson y Searle estaban muy equivocados en lo que respecta a los referentes de los nombres propios, y así sucesivamente. Pero lo que de hecho quiere decir es: «Bien, ustedes tienen por costumbre conceder gran importancia a la determinación del significado y la referencia, y a cosas por el estilo. Pero no lo es. Si se lo han creído es porque...». Cabría compararlo con el laico que no afirma «Dios no existe», sino más bien «Todo este discurso acerca de nuestra relación con Dios es parte de nuestra historia». Cuando James afirmaba «Lo verdadero es lo bueno para con la creencia» lo único que intentaba era

redimensionar la epistemología; no estaba ofreciendo una teoría de la verdad. Tampoco Derrida, cuando afirma «il n'y a pas de hors-texte», no está proponiendo una concepción ontológica; está intentando descalificar la filosofía kantiana en términos generales.

Ahora bien, cabría replicar, Derrida *sí* se está retractando. Pues admite que todo lo que dice acerca de la inexistencia de cosas tales como la exactitud de la representación es *metafórico*, solo una forma de hablar. Pero ¿por qué no dice lo que quiere decir? ¿Por qué no habla con franqueza y nos dice qué es lo que piensa del lenguaje y de la realidad? Frente a esto solo cabe reiterar que Derrida se halla en la misma situación ante el lenguaje que muchos de nosotros, en cuanto laicos, ante Dios. No se trata de que creamos o no creamos en Él, o de que hayamos suspendido nuestro juicio acerca de Dios, o que consideremos que el Dios del teísmo es un mal símbolo de nuestras más profundas inquietudes; se trata solo de que desearíamos no habernos visto obligados a tener una concepción de Dios. No se trata de que sepamos que *Dios* es una expresión carente de significado cognitivo, o que su papel en el juego del lenguaje no es establecer hechos, etc. Tan solo nos lamentamos del uso abusivo de dicha palabra. Lo mismo piensa Derrida del vocabulario de la filosofía kantiana. Su actitud ante largos siglos de fijaciones con la relación sujeto y objeto, representación y realidad, se asemeja a la actitud que la Ilustración mantuvo ante no menos siglos de obsesión por la relación entre Dios y el hombre, la fe y la razón. De hecho, tanto para Derrida como para Heidegger, todas estas preocupaciones son una y la misma: la posibilidad de perder de vista ciertas exigencias que conforman la totalidad de las obligaciones del hombre. Y tanto para Derrida como para Freud, todo ello no son sino formas de la preocupación por no defraudar a nuestros padres. Es más, tanto para Derrida como para Sartre, todo ello no son sino las formas que cobra el intento de autotransformarnos en objeto de conocimiento, en un *être-en-soi* que obedece las leyes de su naturaleza.

Así pues, recapitulando mi comentario de los textos de Derrida antes citados, Derrida intenta hacer por nuestra cultura intelectual lo que los intelectuales laicos del siglo XIX intentaron hacer por la suya.

Derrida sugiere qué apariencia podrían tener las cosas de no tener incrustada la filosofía kantiana en la estructura del edificio de nuestra vida intelectual, así como sus predecesores sugirieron qué apariencia podrían cobrar las cosas de no tener incrustada la religión en la estructura de nuestra vida moral. Los secularistas de los que hablaba sufrían el continuo ataque de la pregunta: «¿Qué argumento tienen para no creer en Dios?» Lo mismo ocurre con Derrida y con la pregunta: «¿Qué argumento tienes para afirmar que no deberíamos buscar una referencia para el texto fuera del propio texto?» Ninguno de los dos tiene argumentos que sean de interés, ya que tampoco siguen las mismas reglas que sus oponentes. Intentan establecer nuevas reglas. La poca seriedad, en el sentido en que se la atribuía a Derrida, es sencillamente su negativa a tomarse en serio la reglas al uso, sumada a su negativa a dar una clara respuesta a la pregunta: «¿Se trata de otra manera de jugar el antiguo juego o de un juego nuevo?»

Sin embargo, Derrida es de hecho muy serio en otro sentido, tan serio como los profetas de la secularización. Es serio con respecto a la necesidad de operar un cambio en nosotros mismos, es serio con respecto a lo que él llama *deconstrucción.* Y, así, nos advierte que no equiparemos *gramatología* con el nombre de un nuevo programa de investigación, como un intento de hacer algo constructivo y progresista, cuando habla de la «cancelación sistemática del *arché* y la transformación de la semiología general en gramatología, la encargada de practicar un trabajo crítico sobre todo aquello que, dentro de la semiología e incluso de su concepto matricial, el signo, retenía presupuestos metafísicos incompatibles con el motivo de la *différance»*[193]*.* Resulta fácil concluir a partir de pasajes como este que Derrida concibe su trabajo en términos puramente negativos: deconstruir la metafísica de la presencia para dejar los textos en toda su desnudez, descargándolos de la necesidad de representar. Dicha concepción queda también sugerida cuando se excusa del tono arrogante con el que trata a Saussure en los siguientes términos: «Mi justificación sería la siguiente: este índice [*el de un texto de Saussure*] y algunos otros (hablando en términos generales,

el tratamiento del concepto de escritura) nos ofrecen ya el medio seguro para dar comienzo a la deconstrucción de la *mayor totalidad* —el concepto de *episteme* y la metafísica logocéntrica— dentro de la cual se han producido, sin plantear nunca el problema radical de la escritura, todos los métodos occidentales de análisis, de explicación, de lectura o de interpretación»[194]. Este pasaje se ajusta a la imagen que hasta ahora he dado de Derrida; su deseo es sobrepasar a Heidegger en la *superación de la tradición de la metafísica occidental* que el propio Heidegger intentara. Con todo, esta imagen tal vez sea demasiado caritativa. Pues Derrida posee una faceta que, por desgracia, parece constructiva: una faceta que parece hacerle caer en la nostalgia, en la trampa de una arquitectónica filosófica y que, en concreto, le arrastra a construir de nuevo otro idealismo transcendental. Así las cosas, paso seguidamente a discutir la faceta luminosa, constructiva y perniciosa de la obra de Derrida, opuesta a su faceta oscurecedora, deconstructiva y beneficiosa que he venido discutiendo.

III

Para explicar dónde y por qué Derrida parece un filósofo constructivo, necesito volver a lo que antes apuntaba sobre su actitud ante *la filosofía del lenguaje*. Cabe entender la tentativa derridiana de *deconstruir la mayor totalidad* como un intento de desembarazarse de la idea del lenguaje como un intento de representación de algo no lingüístico. Derrida radicaliza la doctrina wittgensteiniana que Sellars denomina *nominalismo psicológico*, la doctrina según la cual «toda apercepción se reduce a un asunto lingüístico»[195]. No obstante, Derrida ve en la atención que actualmente se presta al lenguaje (como un tema general de investigación, con un alcance comparable a Dios, la naturaleza, la historia o el hombre) como un género de pseudonominalismo[196]. Se diría que los ataques contra las nociones de *pensamiento* y *mente* han hecho que los kantianos entiendan por la fuerza que no hay manera de pasar por debajo del lenguaje para acceder al pensamiento que este expresa, que no hay manera, como

Wittgenstein decía, de «ponerse entremedias del lenguaje y su objeto». Pero en lugar de concluir que hemos de dejar de ver en el lenguaje un medio de representación, la respuesta kantiana ha sido algo así como decir: «Ya sabemos que el lenguaje no es la expresión del pensamiento, pero no obstante, y puesto que también sabemos que *de hecho* el lenguaje representa el mundo, podemos por fin abordarlo con la debida seriedad, y prestarle la atención que merece, investigando los nexos *directos* entre las palabras y el mundo». Lo que para los filósofos del lenguaje modernos parece ser una nueva redefinición del lenguaje, para Derrida es simplemente una tentativa camuflada de ubicarlo debidamente, esto es, un intento destinado a subrayar que el lenguaje ha contraído responsabilidades para con algo situado fuera de sí, que debe ser *adecuado* de cara a cumplir su función representativa. En su opinión, la moraleja a extraer es que el lenguaje *no* es una herramienta, sino el lugar donde vivimos y nos movemos. De modo que la pregunta «¿Cómo se las arregla el lenguaje para cumplir su cometido?» traiciona al nominalismo psicológico. Si toda consciencia viene a ser una cuestión lingüística, jamás lograremos ser conscientes de una palabra, por un lado, y de una cosa despojada de palabras, por el otro, para ver después si lo primero se adecúa a lo segundo. Pero las mismas nociones de *signo*, *representación* y *lenguaje* traen consigo que *podemos* hacer algo así. La noción de filosofía del lenguaje como temática heredera de la epistemología sugiere que ya hemos averiguado cómo estudiar *propiamente* la representación y por consiguiente cómo cumplir propiamente el cometido que Kant creía necesario.

Dada esta situación, Derrida anda buscando una manera de decir algo del lenguaje que no traiga consigo la idea de *signo*, *representación* o *suplemento*. Su solución apela a nociones como *huella*, noción que, recientemente, sus seguidores han convertido en algo muy próximo a una nueva *temática*. Pero al desarrollar esta alternativa se acerca de modo peligroso a una filosofía del lenguaje, y con ello a un regreso a lo que él y Heidegger denominan *la tradición de la ontoteología*. Dicha tradición se mantiene en marcha gracias al siguiente movimiento dialéctico: en primer lugar uno cobra

consciencia de que algo omniabarcante e incondicionado está siendo tratado como si fuera solo otra más de las cosas limitadas y condicionadas. Después explica que ese algo tiene un perfil tan singular que su descripción exige un vocabulario enteramente distinto, y pasa a crear ese vocabulario. Por último, sus discípulos se sienten tan aturdidos por ese nuevo vocabulario que creen que ha inventado un nuevo campo de investigación, y vuelta a empezar. Esto ocurrió con *Dios* cuando el platonismo y los Padres de la Iglesia elevaron lo divino por encima del espacio y del tiempo e insistieron en su consecuente inefabilidad. Y así Dios se convirtió en una paloma para los doctores de la Iglesia que habían leído a Aristóteles; estos explicaban cómo, a fin de cuentas, lo inefable *podía* ser dicho, aunque solo *analógicamente.* Lo mismo ocurrió con *Mente* cuando Kant explicaba (en los «Paralogismos») que el sujeto no era una substancia, permitiendo con ello a Fichte y al siglo XIX defender que en realidad había mucho que decir en torno al Sujeto, aunque solo *transcendentalmente.* En ambos casos alguien (San Agustín, Kant) nos aconseja no intentar describir lo incondicionado mientras que algún otro (Santo Tomás de Aquino, Fichte) forja una técnica especial para ese propósito en concreto. Si estoy en lo cierto al sospechar de Derrida, corremos el riesgo de ver este mismo patrón repetido en Heidegger y Derrida. Podemos sorprendernos pensando que lo que para Heidegger era inefable en realidad podía ser dicho, aunque solo fuera *gramatológicamente.*

Heidegger se pasó la vida explicando que todos sus predecesores habían ignorado la *diferencia ontológica* entre el Ser y los entes, para terminar sugiriendo emocionado que deberíamos limitarnos a transcribir la palabra *Ser* marcada con una X[197]*.* Heidegger siguió intentando defenderse de aquéllos de sus discípulos que le exhortaban: «Ahora que tenemos claro cuál es la diferencia ontológica, cuéntenos algo sobre el Ser.» Finalmente, Heidegger declaraba que el intento de afirmar que la tradición de la metafísica, de la ontoteología, había confundido los entes con el Ser era de por sí un desencaminado intento metafísico. Heidegger termina *Ser y Tiempo* afirmando:

> Pensar el ser sin los entes significa pensar el ser sin preocuparse de la metafísica, sin hacer referencia a ella. Con todo, una consideración de la metafísica aún prevalece en la intención de superar la metafísica. Por tanto, nuestra tarea es prescindir incluso de tal superación, abandonando la metafísica a sí misma.
>
> Si sigue siendo necesaria una superación, esta no concernirá sino a ese pensamiento que se deja interesar por lo que llamamos el *Ereignis*, con el fin de «decirlo» a partir de él y en dirección a él.
>
> Incesantemente hay que trabajar para superar obstáculos que fácilmente pueden convertir a tal decir en insuficiente.
>
> Un obstáculo de ese tipo es también el hablar y el decir de ese *Ereignis* en forma de conferencia. En una conferencia solo se habla en oraciones enunciativas[198].

Pero, naturalmente, la apropiación (*Ereignis*)* parece ser otro nombre más referente al objeto de nuestras investigaciones. Este retroceso del pensamiento heideggeriano desde algo inefable hasta otro algo inefable (por ejemplo, desde el *Ser* a la *Apropiación*), que se da en el mismo momento en que se empieza a hablar del primer inefable, puede entenderse como un intento de hallar *algo* que no pueda ser objeto de comentario, algo que no pueda ser objeto de una investigación sobre «la doctrina heideggeriana del *Ereignis».* Derrida cree, o al menos eso creía cuando empezó a escribir *De la Grammatologie*, que la única forma de solventar el problema de Heidegger era despegarse de la terminología adoptada de la imaginería visual y auditiva de anteriores autores e inventar una nueva vía que se atenga *exclusivamente* a la escritura. Podemos notar este impulso en el siguiente pasaje:

> La evidencia tranquilizadora en que debió organizarse y en la que debe aún vivir la tradición occidental es la siguiente. El orden del significado nunca es contemporáneo del orden del significante; a lo sumo es su reverso o su paralelo, sutilmente desplazado —el tiempo de un soplo—. Y el signo debe ser la unidad de una heterogeneidad, puesto que el significado (sentido o cosa, noema o realidad) no es en sí un significante, una *huella:* en todo caso no está constituido en su sentido

> por su relación con la posible huella. La esencia formal del significado es la *presencia*, y el privilegio de su proximidad al logos como *phoné* es el privilegio de la presencia. Respuesta ineluctable desde el momento en que se pregunta «¿qué es el signo?», es decir, cuando se somete al signo a la pregunta por la esencia, al *«ti esti».* La «esencia formal» del signo no puede determinarse sino a partir de la presencia. No es posible evitar esta respuesta, salvo recusando la forma misma de la pregunta y comenzando a pensar que el signo esX esa cosXa mal nombrada, la única que escapa a la pregunta institutora de la filosofía: «¿Qué es...?»[199].

Lo que nos debería detener en ese pasaje es la expresión: «la única». Se diría que Derrida cree haber hecho lo único que Heidegger dejó por hacer: hallar la palabra que no puede ser objeto de comentario, una tesis doctoral en torno a *la doctrina derridiana del signo*, la expresión de lo incondicionado que nadie jamás será capaz de tratar como si fuera el nombre de un condicionado más. Dicha noción aparece también en el siguiente pasaje: «Que esa cancelación de la huella se haya dirigido, desde Platón hasta Rousseau y Hegel, a la escritura en sentido estricto, es un desplazamiento cuya necesidad se percibe quizá ahora. La escritura es un representante de la huella en general, no la huella misma. *La huella misma no existe.* (Existir es ser, ser un ente, un ente-presente, *to on.*)»[200]*.* Cabe un comentario cínico de este pasaje, a saber, que si deseamos saber qué noción ocupa el lugar de Dios para un escritor perteneciente a la tradición ontoteológica, busquemos siempre aquella cuya existencia niega dicho escritor. Tal será el nombre de lo Inefable, de lo que no cabe hablar pero sí mostrar, de lo que no cabe conocimiento mas sí creencia, de lo que no se menciona pero se presupone, de aquello en cuyo seno vivimos, nos movemos y adquirimos nuestro ser. La necesidad de dar voz a lo incondicionado junto con la consciencia de su carácter inexpresable nos lleva a la situación descrita por Wittgenstein: «Se llega así, filosofando, al resultado de que uno quisiera proferir solo un sonido inarticulado»[201]*.* Mas esto no impediría que alguien escribiera una tesis sobre cualquier sonido que emita.

Y sin embargo, afortunadamente, Derrida es el primero en prevenirnos de la tentación que acabo de describir: la tentación de divinizar la *huella* y de tratar la escritura como «uno de los representantes de la huella en general, pero no como la huella misma» (pasaje que parece convertir la *huella* en uno de los *invisibilia Dei*, los cuales *per ea quae factae sunt cognoscuntur*). En «Différance», publicado justo después de *De la gramatología*, Derrida identifica la diferencia que confía encontrar entre *el signo*, lo único que escapa a la pregunta fundacional de la filosofía, y el resto de los candidatos que no han logrado dicho puesto, con la *diferencia ontológica* de Heidegger. En este ensayo, Derrida se transforma en algo peligrosamente parecido a un filósofo del lenguaje, en un filósofo de la filosofía, donde filosofía es tan solo la autoconsciencia de estar representando cierto género de escritura. *Diferencia*, por contraposición a *huella*, no guarda mayor relación con los signos que con las cosas, los dioses, las mentes o cualesquiera otras cosas que la filosofía kantiana pretendía dotar de condiciones incondicionadas. *Diferencia* es el nombre de la situación de la que parte el filósofo dialéctico: el deseo de rebelarse contra la conversión del vocabulario actual en algo eterno y cosmológico mediante la creación de un nuevo vocabulario que impida formular las preguntas de antaño. En «Différance», Derrida escribe un pasaje que representa una buena reprimenda contra Heidegger y contra su antiguo yo:

> Para nosotros, la *différance* no es sino un nombre metafísico, y todos los nombres que reciba en nuestra lengua son todavía, en tanto que nombres, metafísicos. [...]
>
> «Más vieja» que el ser mismo, tal *différance* no tiene ningún nombre en nuestra lengua. Pero «sabemos ya» que, si es innombrable, no lo es provisionalmente, porque nuestra lengua no haya encontrado todavía ese nombre o no lo haya recibido, o porque fuera menester buscarlo en otra lengua, fuera del sistema finito de la nuestra. Es porque no hay nombre para eso, ni siquiera el de esencia o ser, ni siquiera el de *différance*, por lo que no es un nombre, no es una unidad

> nominal pura y que se disloca sin cesar en una cadena de sustituciones diferentes. [...]
>
> No habrá ningún nombre único, ni siquiera el del Ser. Y hay que pensarlo sin nostalgia, es decir, fuera del mito de la lengua materna, de la patria perdida del pensamiento. Al contrario, hay que afirmarlo, en el sentido en que Nietzsche pone en juego la afirmación, con una cierta sonrisa y con un cierto paso de danza[202].

IV

Pasemos a abordar lo que parece ser el mayor problema que se desprende de lo que hasta ahora he dicho: el que Derrida sea el último y más cargado racimo de la vid que brotó con *la Fenomenología del Espíritu* ¿no es esto una mera muestra de la necesidad de acabar con esta amenaza creciente? ¿No podemos ver mejor que nunca la necesidad de amputar todas las ramas gangrenadas de esa hiedra parasitaria que cubre y oculta las paredes y los techos del magno edificio kantiano aún por terminar? Si todo este aparente desatino que niega que el lenguaje sea un sistema de representaciones fuese cierto, Derrida tendría que haber extraído de él algunas consecuencias de interés, ¿no podemos curarnos en salud y afirmar que es falso y que la filosofía haría bien en volver a la tarea paciente y trabajosa de entender cómo es posible la representación?

En mi opinión, la respuesta dialéctica debería ser doble. En primer lugar, cabe replicar que *nadie* (kantiano o no kantiano) sabe decir si el lenguaje es o no un sistema de representaciones, de modo que el *quid* de la cuestión no puede residir ahí. No se trata de dirimir si la locución «El lenguaje es un sistema de representaciones» representa correctamente el modo de ser de las cosas. En segundo lugar, cabe replicar que, *sin duda alguna*, y para múltiples propósitos, puede ser útil concebir el lenguaje como un sistema de representaciones, al igual que es útil considerar la teoría física como una aproximación a lo que veríamos si nos sumergiésemos entre los *quanta*, la filosofía moral como una aproximación a la Ley Moral, y la filosofía como la

búsqueda de una respuesta mejor y más pura a las preguntas que la tradición plantea. Todo lo que tenemos que hacer para convertir *cualquiera* de estos enfoques en algo provechoso y productivo es dar por sentado el vocabulario de la actual etapa (clase, sociedad o academia) histórica y operar en su seno. Tras instalarnos cómodamente en dicho juego de lenguaje, cobrarán pleno sentido y recibirán respuestas satisfactorias preguntas como cuál es la correcta representación de algo, cómo puede serlo y cómo sabemos que es así. Nada de lo realizado dentro de la tradición kantiana puede evitar ser tratado por parte de la tradición dialéctica a modo de descripción de las prácticas de determinado momento histórico —el tipo de descripción que obtenemos cuando uno cierra los ojos de su propia conciencia histórica de la temporalidad con el fin de ver claramente lo que ocurre en nuestro presente—. Las tradiciones entran en un verdadero conflicto *solo* cuando la tradición kantiana convierte su presente concepción de la física, del bien y del mal, de la filosofía o del lenguaje en algo cosmológico y eterno. Y así, pongamos por caso, si congelamos la física en uno de los períodos que Kuhn denomina *ciencia normal*, podemos describir la práctica de justificar teorías apelando a determinado lenguaje observacional, a una lista de reglas semánticas y a ciertos cánones de elección teórica. No obstante, si intentamos ampliar el alcance de este aparato heurístico hasta todas las cosas que quepa equiparar con explicaciones de la naturaleza en distintos períodos y distintas culturas, podemos caer en ciertos anacronismos licenciosos o en ciertas perplejidades insensatas acerca de, por ejemplo, *los criterios para juzgar el cambio de referencia de los términos teóricos*. De forma análoga, si tomamos como datos cierta gama de afirmaciones, desde «El gato está sobre la estera» hasta «La partícula atravesó la hendidura de la izquierda», podremos construir una explicación de la contribución de las partes de las expresiones a sus todos y de las condiciones que justificarían su empleo por parte de un usuario del lenguaje. Solo caemos en un error cuando recurrimos a dicha explicación para mostrar nuestra indiferencia o nuestro desconcierto ante afirmaciones como «El fluido calórico es simplemente una serie de partículas en movimiento», «El lenguaje habla al hombre» o «La

esencia de Dios es Su existencia». Si acto seguido tratamos de ser rigurosos o reductivos, hablando de *lo literal* versus *lo metafórico*, de *los usos no enunciativos de las oraciones enunciativas* o de cosas por el estilo, la filosofía del lenguaje parecerá empezar a cobrar relevancia para la epistemología, a ser algo polémico y esencial para nuestra autocomprensión. También parecerá entrar en conflicto con cosas como las que Heidegger y Derrida nos dicen. Y, lo que es peor, estas últimas parecerán rivalizar con lo que afirman Frege, Carnap y Russell, por ejemplo.

Tal rivalidad no existe. No hay ningún tópico —y, en particular, nada referente a la relación entre el signo y lo significado, el lenguaje y el mundo— sobre el que Derrida mantenga un punto de vista diferente al de cualquiera de los filósofos del lenguaje citados. Tampoco dispone de intuiciones que complementen las suyas. La mayor aproximación de Derrida a la filosofía del lenguaje reside en su interés por la pregunta histórica sobre los motivos que hicieron que se llegara a pensar que, para comprendernos a nosotros mismos, era necesario sostener una teoría acerca de la relación entre el signo y lo significado, de la naturaleza de la representación, una teoría que nos empujase al amor a la sabiduría y que sirviese de filosofía primera. Derrida se interesa por el nexo entre la concepción *kantiana* de la filosofía y la concepción *kantiana* del lenguaje, por los motivos que obligaron a que el último intento kantiano de hacer del presente algo cosmológico o eterno se centrase en lenguaje. Y en este punto *sí* que tiene algo que decir, pero acerca de la filosofía, no del lenguaje.

La filosofía kantiana, tal como la ve Derrida, es un género de escritura que desearía no serlo. Es un género que se complacería en ser un gesto, un trueno, una epifanía. *Ahí* es donde se encuentran Dios y el hombre, el pensamiento y su objeto, las palabras y el mundo, donde queremos decir sin palabras: que ninguna palabra de más se interponga entre la feliz pareja. Los filósofos kantianos desearían no escribir, sino simplemente *mostrar.* Querrían que las palabras que emplean fuesen tan simples que careciesen de presuposiciones. A algunos de ellos les complace pensar que tampoco la física es un género de escritura. Por ello, tienen a bien

pensar que, al menos en ciertos países, la filosofía no tiene pretensiones literarias gracias a que ha alcanzado el camino seguro de la ciencia. Al igual que, según la concepción kantiana de la física, esta no necesita una autocomprensión histórica para ir directamente al corazón del asunto, tampoco los filósofos, según la concepción kantiana de la filosofía, necesitan ocuparse de sus propias motivaciones kantianas para ir directamente al grano del espíritu, de la mismísima relación de representación. La réplica de Derrida es que nadie puede prescindir de pretensiones literarias —de la escritura— ni siquiera contentándose con mostrar cómo encajan las cosas dentro de un contexto previamente establecido. En la ciencia, la filosofía o la prédica moral normales, estamos a la espera de esa sensación normal que produce el que cada cosa esté en su sitio, unida al eco sobrecogedor que hace del comentario verbal algo superfluo y fuera de lugar. La escritura, como afirma Derrida en su crítica de Rousseau, representa para este género de *comprensión simple y adecuada* lo que la masturbación representa para el sexo rutinario, sin inquietudes ni fisuras. De ahí que se piense que los escritores son seres degenerados si se les compara con los científicos —los *hombres de acción* de un tiempo a esta parte—. Lo importante es observar que la diferencia entre ambos tipos de actividad no estriba en su temática —por ejemplo, no se trata de una diferencia entre las pétreas partículas de la ciencia dura y la conducta permisiva de las blandas—, *sino que viene determinada por la normalidad y la anormalidad.* La normalidad, en este sentido, consiste en aceptar a pies juntillas la escenificación del lenguaje que legitima la demostración (científica u ostensiva). Los científicos revolucionarios necesitan escribir, a diferencia de los científicos normales. Los políticos revolucionarios necesitan escribir, a diferencia de los políticos parlamentarios. Los filósofos dialécticos como Derrida necesitan escribir, a diferencia de los filósofos kantianos.

A mi parecer, la distinción freudiana entre lo normal y lo anormal, trazada con la concreción con la que Derrida pone de manifiesto el tono sexual de gran parte del debate metafilosófico, es justo lo que necesitamos para abordar lúdicamente la diferencia entre kantianos y dialécticos. Cuando uno concibe esta diferencia como la habida

entre los partidarios de la Eternidad y los del Tiempo, o entre los de la Teoría y los de la Práctica, los de la Naturaleza y los de la Historia, los de la Permanencia y los del Cambio, los del Intelecto y los de la Intuición, los de las Ciencias y los de las Artes, parece algo demasiado serio, como si en realidad hubiese algo de suma importancia sobre lo que discutir. A mi modo de ver, el debate entre la filosofía kantiana y la filosofía no kantiana es tan serio como el debate entre prácticas sexuales normales y prácticas sexuales desviadas.

Se trata, a buen seguro, de un problema del cual los hombres pueden perfectamente sentir que depende su identidad y su integridad. (Los *hombres*, y no las *personas*, ya que parece que considerar lo que ocurre en la cama como determinante de lo que uno es, es un rasgo típicamente masculino.) De modo que el que sea poco serio no significa que carezca de importancia. Pero el debate *no* es serio en el sentido de que sea decidible, de que ambas partes tengan mucho que alegar. No es un debate en el que todos debamos participar e intentar zanjarlo (discursivamente, y no aplastando a la oposición). De hecho, es preferible no hacerlo. Pues si el problema *llegara* a zanjarse, no podría haber más filosofía. (O ninguna escritura que tuviera interés. A fin de cuentas, la filosofía es *dominatrix disciplinarum* aunque haya dejado de ser *regina scientiarum;* en realidad, nadie produce escritura *escrita* sin la tímida esperanza de que lo que escribe tenga *implicaciones filosóficas*.) De modo parecido, si la diferencia entre sexo normal y sexo desviado llegara a anularse —no aplastando una de las alternativas, sino mostrando racionalmente la superioridad moral de una sobre la otra, o su equivalencia moral— no sabemos si el sexo tendría la importancia que hoy tiene. Cuando Freud nos decía que teníamos que agradecer la represión sexual a los temores de los neuróticos que crearon la cultura europea, se refería literalmente a eso. Si Derrida no anda desencaminado en su tratamiento *postgramatológico* de los textos filosóficos, podemos decir algo más concreto acerca del modo en que esta cultura se nutrió de una sexualidad sublimada. La contraposición entre lo kantiano y lo no kantiano se asemeja ahora a la habida entre el hombre que quiere

tomar (y ver) las cosas tal como son, asegurándose así de que las piezas correctas entran en los agujeros correctos, y el hombre que quiere cambiar el vocabulario del que se hace uso para aislar cosas y agujeros. Esto nos ayuda a entender por qué la dialéctica de lo condicionado y lo incondicionado, lo decible y lo indecible, despierta tantas pasiones. Las posibilidades indecibles, los actos innombrables son aquellos que se dicen y se nombran en el vocabulario nuevo, revolucionario, hegeliano, anormal. La explicación sartreana del intento del filósofo de convertirse en Dios recreándose como un *pour-soi-en-soi* se alía con la de Freud, sugiriendo ambas que la tradición kantiana desempeña en la reciente cultura europea el papel del hombre normal, cuyo respeto por la ley le lleva a desear que la ley natural y la ley moral sean una y la misma cosa.

Este giro freudiano también puede ayudarnos a entender por qué, dado, incluso que, por ejemplo, todo lo que dice Derrida es compatible con lo que dice Quine, no podemos relajarnos y partir en dos la diferencia. No podemos ser imparciales ante los géneros kantianos (autoeliminativo) y hegeliano (autodespliegue) de escritura. Dicha actitud conciliadora obscurecería el hecho de que cada una de estas tradiciones vive la muerte de la otra, y viceversa, de que ambas mantienen la misma relación que el sexo normal mantiene con el sexo anormal. El dialéctico siempre ganará si sabe esperar lo suficiente, pues con el tiempo la norma kantiana se convertirá en algo tedioso, repleto de excepciones y anomalías. Por otro lado, el kantiano elude la trivialidad y alcanza la autoidentidad y el orgullo autoconsciente solo contraponiendo sus grandes logros a las meras palabras del dialéctico. *Él* no es un parásito decadente, sino alguien que contribuye al levantamiento imparable y conmovedor del edificio del conocimiento humano, de la sociedad humana, de la Ciudad de los Auténticos Hombres. Quien no es kantiano sabe que llegará el día en el que el edificio mismo se deconstruya y los grandes logros se reinterpreten una y otra vez. Pero, evidentemente, el filósofo no kantiano *es* un parásito: la vid dialéctica no podría engendrar racimos de no haber un edificio en cuyas grietas pueda fructificar. Sin constructores no hay destructores. Sin normas, no hay excepciones. Derrida (al igual que

Heidegger) no habría tenido nada que escribir de no haber una *metafísica de la presencia* por superar. Por otra parte, sin el aliciente de exterminar parásitos, ningún kantiano se molestaría en seguir edificando. Los filósofos normales necesitan creer, valga el ejemplo, que al forjar las poderosas herramientas de la moderna filosofía analítica, están fraguando las armas que aseguran la victoria en la lucha final contra la decadencia de la dialéctica. Cada cual necesita del otro.

Llegados a este punto, y por lo que a su autoconciencia respecta, tanto los metafilósofos kantianos como los no kantianos querrían poner de manifiesto que el verdadero deseo de sus oponentes es hacer lo que ellos mismos hacen. Para el pensador kantiano, el no kantiano es alguien a quien le gustaría disponer de una concepción adecuada, disciplinada y filosófica acerca de las palabras y del mundo, pero que es incapaz, por ejemplo, de darle una forma coherente y rigurosa. El hegeliano se complace en pensar que en realidad no hay diferencia entre la hiedra y el edificio que esta cubre; antes al contrario, el presunto edificio es simplemente un montón de ramas muertas, partes de la Gran Hiedra tiempo atrás verdes y florecientes, pero que ahora yacen yertas en posiciones que parecen dibujar el perfil de un edificio. Así pues, el hombre normal ve en el anormal un incapacitado —alguien más digno de lástima que de censura— y el anormal ve en el normal a alguien que no ha tenido coraje para salir y que está muerto por dentro, aunque su cuerpo siga viviendo, alguien más digno de ayuda que de desprecio.

Este fuego cruzado puede continuar indefinidamente. A mi modo de ver, lo que Derrida pone de manifiesto es que dicho fuego cruzado es todo lo que vamos a tener, y que ningún reclamo publicitario como *la nueva ciencia de la gramatología* logrará darle término o *auflheben.* Si concebimos la filosofía como género de escritura, no nos sorprenderá este resultado. Pues pensar así significa cejar en el empeño de lograr una filosofía del lenguaje que sea a la vez *filosofía primera*, una concepción de cuantas concepciones sean posibles, una *episteme epistemes*, un salto hacia arriba, hasta un punto desde el que toda escritura del pasado y del futuro pueda verse en el seno de un marco inalterable. Solo quien

haya levitado hasta dicho punto tiene derecho a mirar la escritura por encima del hombro, a concebirla a modo de sucedáneo (como Platón), a modo de actividad anormal impuesta como penitencia (como Rousseau) o como algo prescindible para una disciplina que siga la senda segura de la ciencia. Sería aconsejable interpretar la invectiva derridiana contra la idea de la prioridad del habla sobre la escritura como una diatriba contra lo que Sartre llama *mala fe*, contra el intento de divinizarse uno mismo vislumbrando de antemano los términos en los que formular todos los problemas posibles y los criterios para resolverlos. De ser cierta la idea *logocéntrica*, platónica, de la prioridad del habla sobre la escritura, sería posible decir la última palabra. Derrida argumenta que nadie puede dar sentido a la idea de un último comentario, de un punto final de la discusión, de un buen fragmento escrito que sea algo más que un pretexto para escribir otro aún mejor.

---

190 Con respecto a la relación de Derrida con la filosofía del lenguaje contemporánea, y en particular con Wittgenstein, véase el prefacio de Newton Garver a la obra de Jacques Derrida, *Speech and Phenomenon, and Others Essays in Husserl's Theory of Signs,* traducción de David B. Allison, Northwestern University Press, Evanston, y su artículo «Derrida on Rousseau on Writing», *Journal of Philosophy,* 74 (1977), pp. 663-673; véase también Marjorie Grene, «Life, Death and Language: Some Thoughts on Wittgenstein and Derrida», en *Philosophy in and out of Europe,* University of California Press, Berkeley/Los Ángeles: 1976, pp. 142-154, y el debate entre John Searle y Derrida en los dos primeros volúmenes de *Glyph;* Richard Rorty, «Derrida on Language, Being and Abnormal Philosophy», *Journal of Philosophy,* 74 (1977), pp. 671-681.

191 Derrida, *Of Grammatology,* traducción al inglés de Gayatri Chakravorty Spivak, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1976, pp. 17-18. Traducción al español de Óscar del Barco y Conrado Ceretti, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, p. 24.

192 *Ibid.*, p. 158; p. 202 de la traducción española.

193 «Différance», en Derrida, *Marges de la Philosophie,* París, 1972, p. 16. Traducción del francés de Manuel Jiménez Redondo.

194 *Of Grammatology,* p. 46; p. 60 de la traducción española.

195 Véase Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality,* Routledge and Kegan Paul, Londres/Nueva York, 1963, pp. 160 y ss.

196 *Of Grammatology,* p. 6.

197 Cf. Martin Heidegger, *The Question of Being,* traducción al inglés de William Kluback y Jean T. Wilde, Twayne, Nueva York, 1958, del original alemán *Zur Seinsfrage,* Klostermann, Frankfurt, 1959.

198 Heidegger, *Zur Sache des Denkens,* Tubinga, 1988, p. 25. Traducción del alemán de Manuel Jiménez Redondo.

* El autor recoge la habitual traducción inglesa del vocablo alemán *Ereignis: Appropriation.* El traductor del texto de la nota 9 ha preferido transcribir literalmente el término germano. Podemos ensayar una traducción en nuestro idioma: *Ereignis* viene a significar *suceso, acontecimento.* Pero nada nos impide ampliar su campo semántico de manera que linde con el del término inglés *appropiation* (apropiación), relacionándolo con el vocablo alemán *eigen* que, en nuestra lengua, significa aproximadamente *propio.* Algunos heideggerianos de habla hispana traducen *Ereignis* como *evento de transpropiación*. *(N. del T.)*

199 *Of Grammatology,* pp. 18-19; pp. 25-26 de la traducción española.

200 *Ibid.*, p. 167; p. 212 de la traducción española.

201 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* MacMillan, Nueva York/Londres, 1953, pt. 1, secc. 261.

202 Derrida, *Marges de la Philosophie,* París, 1972, pp. 28-29.

7

¿PLANTEA ALGÚN PROBLEMA EL DISCURSO DE FICCIÓN?

1. PRELIMINARES

La filosofía analítica contemporánea ha dado lugar a un prolongado debate sobre *la verdad en lo referente a los objetos de ficción*, aunque los motivos de este debate son absolutamente ajenos a la teoría literaria. Dentro de la filosofía anglosajona del lenguaje, el tema de la ficción suele aparecer conectado con banalidades como la siguiente: ¿Qué debemos decir de la verdad de tal manera que oraciones como «Gladstone nació en Inglaterra» y «Sherlock Holmes nació en Inglaterra» puedan ser ambas verdaderas?

La importancia para la filosofía del problema de la verdad sobre las ficciones reside en el papel que sus soluciones desempeñan para decidir qué hemos de decir de la verdad en general. Si la verdad es *correspondencia con la realidad*, parece que nos hallamos ante un problema, pues ¿a qué realidad corresponde la segunda oración? No obstante, si la verdad es simplemente *aseverabilidad garantizada* nos hallamos ante lo que parece ser un problema menos difícil; solo tenemos que distinguir meramente la situación, las convenciones, o las presuposiciones que hacen al caso para aseverar cada una de las oraciones.

El problema de concebir la verdad en términos de *correspondencia con la realidad* o de *aseverabilidad garantizada* equivale al problema de abordar el lenguaje como una figura [*picture*] o como un juego. Este último problema —aproximadamente la distinción entre el primer y el segundo Wittgenstein— se agudiza cuando debatimos sobre la *verdad de la*

ficción, puesto que toda la problemática del realismo versus idealismo, o del *representacionalismo* versus *pragmatismo*, puede cristalizar en la siguiente pregunta: ¿en qué se queda, si es que se queda en algo, la diferencia entre *existir realmente* y *ser un constructo*? ¿Qué fines hacen que una ficción apropiada valga tanto como la realidad? De este modo, las discusiones sobre temas tan peculiares y técnicos pertenecientes a la semántica pueden llevarnos de pronto a reflexionar sobre la contraposición heideggeriana entre la verdad como *Unverborgenheit versus* la verdad como *adaequatio intellectus et rei.*

Los caminos que conducen desde los temas técnicos hasta los temas más generales, imprecisos e interesantes son enrevesados. Es más, podemos saltárnoslos todos limitándonos simplemente a fijar de antemano qué soluciones pueden ser válidas dentro de determinado programa de investigación semántico. No tengo un interés particular en ninguno de tales programas, de modo que no defenderé las virtudes de determinada solución del problema acerca de Gladstone o Sherlock Holmes, y menos aún que esta solución dicte o venga dictada por, o se siga de, una concepción general sobre el lenguaje o la verdad. Por el contario, examinaré cuatro soluciones a dicho problema aparecidas en la bibliografía reciente con el fin de averiguar qué presuposiciones abrigan los filósofos que optan por ellas. Defenderé que las cuatro tienen en común un núcleo de presuposiciones *parmenídeas*. No acepto esas presuposiciones, si bien me parecen demasiado abstractas para alegar razones en su contra. De modo que me limitaré a intentar mostrar cómo quedarían las cosas si estas presuposiciones *no* se hacen. Terminaré señalando la importancia de la actitud parmenídea para las ficciones que tengan en su propia imagen la conciencia de ser constructos y no hallazgos, es decir, obras de ficción que subrayen la importancia de *ser* ficticias.

Las cuatro soluciones del problema de Gladstone y Holmes que voy a abordar son las siguientes: i) la concepción canónica de Russell, por la cual «al hablar de Holmes en realidad hablamos de los relatos de Conan Doyle», ii) el concepto de *afirmación presunta* de John Searle, iii) la concepción *fisicalista* de la referencia de lo

inexistente que Keith Donnellan aduce en contra de la concepción común a Russell y a Searle, según la cual la referencia queda determinada por las intenciones del hablante, y iv) una versión reciente del *meinongnianismo* —la concepción por la cual la referencia es aplicable a cualquier objeto intencional— debida a Terence Parsons. Las tres últimas son reacciones en contra de uno u otro elemento de la concepción russelliana, concepción que ha sido *canónica* durante muchos años y que constituye el trasfondo común sobre el que discutir este asunto.

2. RUSSELL: LA SEMÁNTICA COMO EPISTEMOLOGÍA

Bertrand Russell sostuvo distintas doctrinas, tanto sobre la semántica como sobre la epistemología, a lo largo de su vida, pero ateniéndose siempre al principio

> (1) Todo aquello a lo que se hace referencia debe existir,

del que se sigue que

> (2) Los enunciados que aparentemente se refieren a algo inexistente deben ser en realidad abreviaturas de, o «analizados como», enunciados que se refieren a algo existente.

Y, lo que, es más, y más discutible, Russell mantuvo a veces que

> (3) Solo podemos hablar de lo que nos es dado directamente en el «conocimiento por familiaridad» (en el sentido en que el intelecto está «familiarizado» con los universales y los sentidos de los *sense-data* particulares,

lo que entraña que:

> (4) Cabe analizar todos los enunciados en términos a su vez de enunciados que contengan «nombres genuinos» (por ejemplo, «nombres lógicamente propios» tales como como el demostrativo «este»).

En defensa de (1), Russell propone su *teoría de las descripciones*, en la cual expresiones aparentemente referenciales como «El cuadrado redondo» y «La montaña de oro» se interpretan en términos de expresiones predicativas. El análisis de los enunciados en los que aparecen tales expresiones los descompone Russell en afirmaciones explícitas sobre la existencia de entidades que hacen verdaderos a los predicados relevantes («Ser circular y ser cuadrado», «Ser de oro y ser una montaña»). Esto quería decir que, según Russell, todos los enunciados acerca de inexistentes resultaban ser falsos, afirmación que, durante largo tiempo, nadie adscrito a la filosofía analítica se atrevió a desafiar, hasta que Strawson argumentó que

> La montaña de oro se encuentra en África.

mas bien que *aseverar algo presuponía* que:

> Existe algo que es una montaña y es de oro.

Según Strawson, si el segundo enunciado es falso, el primero no es ni verdadero ni falso. Más adelante abordaré la solución de Strawson, junto con el respaldo que Searle intenta darle; baste ahora con hacer notar que, dejando provisionalmente de lado (3) y (4), la tesis (2) de Russell *solventa el problema acerca del discurso de ficción* analizando

> Holmes vivía en *Baker Street*

como

> Conan Doyle escribió una serie de relatos que o contienen el enunciado «Sherlock Holmes vivía en *Baker Street*» u otros enunciados que entrañan ese enunciado.

La verdad del segundo enunciado implica la del primero. Cuando pasamos a ejemplos de cosas inexistentes y ajenas a la ficción con ánimo de ser tal —a entidades que falsamente se cree que existen

como *Zeus* o el [203]*calórico**— nos damos cuenta de que podemos interpretar enunciados del tipo

> Zeus lanzaba sus rayos

y

> El calórico tiende a expandirse,

como falsos, por cuanto que aseveran la existencia de lo inexistente, *o como verdaderos*, por cuanto cabe analizarlos como «siendo "realmente" acerca de ciertos mitos o ciertas teorías químicas falsas». El primer tratamiento es aconsejable cuando dichos enunciados se emplean en algunas conversaciones, mientras que el segundo lo es cuando se emplean en otras.

Si acto seguido nos preguntamos *por qué* Russell mantenía (1), la respuesta descansa en buena medida en que también mantenía (3). Lo que viene a querer decir que Russell puso la noción semántica de *referencia* al servicio de una concepción epistemológica cuyo núcleo era el empirismo británico tradicional. Mientras que Frege, y más tarde Wittgenstein en el *Tractatus*, habían separado la pregunta por la referencia de un objeto de las preguntas acerca de cómo conocemos dicho objeto, o incluso de si este *puede* conocerse, Russell no vacilaba en identificar el conocimiento de la proposición que un enunciado expresaba —lo que este significaba— con el conocimiento de los objetos con los que uno tenía que estar familiarizado para determinar si el enunciado en cuestión era verdadero. Gran parte de la historia de las reacciones en contra de la concepción russelliana consiste en intentos de *depurar* la semántica de toda epistemología y de describir la *referencia* salvándola de los problemas relativos a la verificación. Pero —y aquí es donde quiero hacer hincapié— quienes critican a Russell suelen seguir insistiendo en la verdad de (1). Pues, como dice Donnellan, la noción russelliana de *nombre propio genuino* trae consigo cierta *concepción natural* acerca de *la relación entre el lenguaje y el mundo* independiente de la epistemología que, presumiblemente, hizo que Frege y el joven Wittgenstein abrazaran la tesis de que «como mínimo, es posible

que existan términos singulares que no introduzcan cuantificadores». Donnellan insiste sobre el hecho de que esto constituye el núcleo de la verdad de la teoría de Russell afirmando que, en una oración como «Sócrates es de nariz chata», el término singular *Sócrates* es «sencillamente un recurso del que se sirve el hablante para identificar aquello de lo que quiere hablar». O, de nuevo, «al emplear tales oraciones simples [...] no decimos nada general sobre el mundo»[204]. Esta concepción, según la cual existe una relación denominada *referencia* que selecciona entidades en el mundo, es la esencia de la concepción *figurativa* [*pictorical*] de la referencia que Wittgenstein desarrolló en el *Tractatus.* Dicha concepción puede adoptarse (y de hecho lo hace) incluso si se mantiene que quien hace uso de una expresión referencial puede no tener la más remota idea de a qué objeto se refiere, e incluso de cómo averiguarlo.

Obsérvese que, a menos que pensemos que una relación que satisfaga (1) sirva de nexo entre las palabras y el mundo, no veríamos ningún problema de interés en lo tocante a las verdades sobre Sherlock Holmes. A diferencia de Searle, no escribiríamos artículos acerca del *status lógico* del discurso de ficción, y nos sería indiferente ser *meinongianos* como Parsons o *fisicalistas* como Donnellan, Putnam y Field. Pero si abrazamos una concepción del lenguaje como *puro juego* en la que no se suscitan problemas acerca de *los nexos con el mundo*, entonces el conocimiento de los métodos de verificación es *todo* cuanto hay que conocer de los rasgos semánticos de un enunciado. Dicho conocimiento no sería cosa de una *teoría* semántica, sino simplemente de un *saber-cómo*. El último Wittgenstein mantenía una actitud parecida. Wittgenstein llegó a convencerse de que él mismo, cuando era joven, Frege y Russell «habían sido prisioneros de una figura», preguntándose por qué él y Russell tenían tanta devoción a «la idea de que los nombres realmente designaban simples»[205]. En la sección 6, volveré a la crítica que el segundo Wittgenstein hiciera del *Tractatus* más adelante; baste por ahora con señalar que la idea misma de *explicar cuál es la relación entre las palabras y el mundo* está estrechamente

ligada con una concepción semejante a (1). De manera que, *a fortiori*, es la idea que establece la existencia de un enigma filosófico en torno al discurso *de ficción.*

3. SEARLE Y LOS JUEGOS DE LENGUAJE

El libro de Searle *Actos de habla* empieza con la pregunta «¿Cuál es la relación ente las palabras y el mundo?»[206]. El libro ofrece una respuesta del género que se hizo popular a resultas de una reacción contra el empirismo lógico de Russell: la relación entre las palabras y el mundo ha de entenderse viendo el *uso* de las palabras y más bien que partiendo de su punto de anclaje con la realidad (como en el caso de los *nombres genuinos* de Russell). La actitud polémica de Austin hacia los *sense-data* y la de Wittgenstein hacia la *teoría figurativa* del lenguaje constituyen el trasfondo de la idea de Austin y Searle, según la cual la filosofía del lenguaje debería tener por centro la noción de *acto de habla*. Su estrategia consiste en entender el lenguaje como una conducta regida por convenciones, como sucede con los juegos, y ver la *referencia* en términos de convenciones a las que debemos atenernos, si queremos realizar una buena jugada cuando participamos en un juego. Con ello dejamos firmemente de lado no solo el empirismo de los *sense-data*, sino también la mismísima epistemología. Así pues, podemos albergar la esperanza de no confundir, por un lado, las descripciones de las convenciones del juego en que consiste nuestro lenguaje y, por otro, las especulaciones acerca de los motivos, o de los beneficios, que nos llevan a jugarlo.

Searle sigue a Strawson en la acusación de antinatural a la *teoría de las descripciones de Russell*, oponiéndose a la tesis que establece que

> La montaña de oro se encuentra en África

afirma (incluye como parte de su análisis) que

> Existe algo que es una montaña y es de oro.

Uno de los argumentos que se aduce es el absurdo *prima facie* de la afirmación «Todo acto ilocutivo en el que se emplee referencialmente una descripción definida ha de interpretarse como la aserción de una proposición existencial junto con algún otro acto de habla relativo al objeto cuya existencia se asevera»[207]. La noción russelliana de un *análisis* que revela una complejidad insospechada en las oraciones predicativas simples no tiene cabida en la teoría de los actos de habla, cosa que lleva a Searle a preguntarse por qué Russell se vio abocado a defender algo tan paradójico. Esta es la respuesta:

> Toda la plausibilidad de la teoría de las descripciones, una vez eliminadas todas las paradojas, proviene del hecho de que cualquier acto referencial realizado con éxito tiene como precondición la existencia del objeto al que se hace referencia (el axioma de existencia). Por consiguiente, la proposición que contiene esa referencia no puede ser verdadera si la proposición que establece la existencia del objeto no lo es.

Pero prosigue Searle:

> Del hecho que cierto tipo de acto solo pueda realizarse bajo determinadas condiciones jamás se sigue que la realización de ese acto consista en afirmar que tales condiciones se dan[208].

Acto seguido, Searle pasa a formular su propia teoría de los nombres propios. En su opinión, estos no identifican objetos sin el concurso de las descripciones, ni tampoco son transcripciones tipográficas de estas últimas, sino que *evocan* descripciones identificadoras tanto en el hablante como en el oyente, aunque en ambos cosos no sean necesariamente las *mismas* descripciones y aunque no sean necesariamente descripciones exactas[209]. Esta teoría incorporara *el principio de las descripciones identificadoras*, a cuyo *idealismo* se oponen Putnam, Kripke y Donnellan. Volveré a abordar este asunto más adelante. Por el momento, me contentaré

con hacer un *excursus* sobre el hecho de que lo que Searle denomina *axioma de existencia* no es más que la concepción de Russell según la cual

(1) Todo aquello a lo que se haga referencia debe existir.

A este primer axioma, Searle añade dos más: el *axioma de identidad*

> (5) Si un predicado es verdadero de un objeto, también lo es de todo lo que sea idéntico a dicho objeto, independientemente de qué expresiones empleemos para referirnos a él.

y el «axioma de identificación»

> (6) Si un hablante se refiere a un objeto, identifica o puede acceder a la demanda del oyente de identificar ese objeto para el oyente de entre todos los demás objetos[210].

Antes de pasar a ver cómo aborda Searle el problema de la referencia de las entidades ficticias, conviene destacar que, bajo el enfoque del lenguaje como un *puro juego*, (6) puede reemplazar a (1). Es decir, siempre y cuando concibamos el lenguaje como una conducta convencional, y no como algo que contacta con el mundo en determinados *denotata*, la capacidad de identificar debería bastar para que la conversación siga su curso, independientemente de consideraciones acerca de la existencia o de la inexistencia. Dicho de otro modo, las conversaciones acerca de Holmes o del calórico en las que intervienen personas que creen que dichas entidades existen realmente, son, *qua* juegos, algo parecido a las conversaciones acerca de Gladstone o de los electrones. (5) y (6) son convenciones aparentemente suficientes para reglamentar dichas conversaciones. De forma que, sin más dilaciones, hemos de preguntarnos por qué Searle se empeña en preservar (1) en lugar de contentarse con (5) y (6).

Pero, antes de hacerlo, examinemos lo que Searle dice de Holmes. En un artículo titulado «El *status* lógico del discurso de ficción», Searle ha explicitado la tesis que sugiere en *Actos de habla*,

a saber: que tomamos parte en dos juegos distintos, el *discurso de ficción* y el *discurso acerca del mundo real*, y que

> en el discurso acerca del mundo real, los términos «Sherlock Holmes» y «Mrs. Sherlock Holmes» no tienen referencia debido a que dichas personas jamás existieron. En el discurso de ficción, «Sherlock Holmes» tiene referencia, pues tal personaje existe de hecho en ciertas novelas, mientras que «Mrs. Sherlock Holmes» no tiene referencia, pues no existe tal personaje en novela alguna[211].

Searle comienza este último artículo manifestando su creencia en que

> existe una serie sistemática de relaciones entre los significados de las palabras y de las oraciones que proferimos y los actos ilocutivos que realizamos al proferir esas palabras y oraciones.
>
> Así pues, la existencia del discurso de ficción no representa problema alguno para todo aquel que mantenga ese punto de vista [...]. ¿Cómo es posible que las palabras y los demás elementos del relato de ficción conserven su significado usual y que no se cumplan las reglas que los gobiernan y determinan su significado?[212].

Searle pasa a decirnos que la respuesta debe radicar en que «en el habla de ficción, las reglas semánticas quedan de algún modo modificadas o suspendidas». Para entender este proceso, hemos de entender primero que «el autor de una obra de ficción pretende realizar una serie de actos ilocutivos, normalmente de tipo representativo», y seguidamente que

> las ilocuciones que se pretende realizar y que constituyen una obra de ficción son posibles gracias a la existencia de un conjunto de convenciones que suspenden el funcionamiento normal de las reglas que vinculan los actos ilocutivos con el mundo. En este sentido, y haciendo uso de la jerga de Wittgenstein, contar historias es en realidad un juego de lenguaje independiente; para jugarlo se requiere una serie independiente de convenciones, aunque estas no sean reglas

> semánticas; y dicho juego de lenguaje no guarda paridad con los juegos de lenguaje ilocutivos, sino que los parasita[213].

Así pues, «la ficción es posible gracias a una serie de convenciones extralingüísticas, no-semánticas, que rompen el nexo entre las palabras y el mundo establecido por las reglas»[214] que rigen las aserciones; por ejemplo, la regla que establece que «quien hace una aserción se compromete con la verdad de la proposición expresada»[215].

Esta solución al problema original que Searle plantea es bastante sensata. Con todo, parecerá trivial si pensamos que la *determinación del significado* determina a su vez *las relaciones entre las palabras y el mundo*. Searle nos dice que las palabras pueden conservar su significado aun cuando cambien las reglas que rigen su uso, puesto que fingimos obedecer las antiguas reglas. Pero si la ficción vale tanto como la realidad, podemos albergar dudas con respecto a la afirmación de la que partíamos, a saber, que las reglas para realizar actos de habla determinan el significado. Para ver este problema con mayor claridad, examinemos la tesis de Searle con arreglo a la cual «una de las condiciones para realizar con éxito el acto de habla de la referencia es la obligada existencia de un objeto al que se refiera el hablante»[216]. Searle se ve obligado a afirmar que esta condición puede cumplirse en el discurso de ficción: «Puesto que el autor ha creado esos personajes de ficción, podemos, por nuestra parte, proferir enunciados verdaderos acerca de ellos en cuanto personajes de ficción»[217]. Así las cosas, *el mundo* cuyo nexo con las palabras queda establecido por las reglas para realizar actos de habla es un mundo que contiene objetos de ficción «Yo no *fingía* que me estaba refiriendo a un Sherlock Holmes de carne y hueso; *en realidad me refería* a un Sherlock Holmes de ficción»[218].

Pero ¿cuál es la diferencia que supuestamente existe entre defender, con Russell, que aseverar

> Holmes vivía en *Baker Street*

es aseverar, poco más o menos,

> Los relatos sobre Holmes incluyen enunciados tales como «Holmes vivía en *Baker Street*»

y decir, con Searle y contra Russell, que «en realidad nos estamos refiriendo» a Holmes? Pues bien, al menos existe la siguiente diferencia. Al formular (1), Russell intentaba usar *análisis* tales como el anterior para ponerlo a salvo de contraejemplos. Pero, por razones ya examinadas, una teoría de los actos de habla no puede recurrir a la estrategia de un *análisis eliminativo* de expresiones referenciales molestas. De modo que Searle *está* obligado a introducir las nociones de *existencia ficticia* y de *referencia en el discurso de ficción* para suplir dichos análisis sin tener que renunciar a (1). Pero el precio de preservar (1) es la ambigüedad y la trivialidad. Por *existencia*, Russell entendía *existencia* como existencia espacio-temporal pura y dura (añadiendo puntualizaciones que permitan dar entrada a los objetos matemáticos, cuyo conocimiento, en su opinión, dependía de familiaridad directa con los universales *lógicos*). Si hemos de admitir que los resultados de la *creación de personajes de ficción* satisfacen (1), tendremos que afirmar que «existencia» ha pasado a significar algo así como «existencia espacio-temporal *o* susceptibilidad de ser referente en un juego de lenguaje parasitario con respecto al discurso acerca del mundo real (espacio-temporal), cuyos hablantes saben distinguirlo de tal discurso». (La última puntualización es necesaria para impedir que los químicos que creen en la realidad del calórico hagan de este un objeto referencial; cabe presumir que solo sería creado cuando los historiadores de la ciencia afirmen «El calórico tiende a expandirse de modo natural» en el contexto de discusión de una teoría que no aceptan.)

El problema de revisar (1) ampliando el sentido de *existe* es que nos vemos obligados a responder a la pregunta que anteriormente formulaba con respecto a los enfoques basados en los juegos de lenguaje: ¿hay realmente alguna diferencia entre (1) y (6), entre los axiomas de existencia y de identificación, respectivamente? Pues la *capacidad de referirse a X* en el discurso de ficción (o en cualquier otro juego de lenguaje parasitario) parece ser simplemente la

capacidad de mantener una conversación coherente con respecto a X. Esta capacidad, a su vez, parece ser la posesión de una descripción identificadora lo suficientemente completa para hacernos ver qué contaría como evidencia favorable o en contra de las diversas afirmaciones en las que se emplea el término en cuestión. Si estamos de acuerdo en que Holmes es un personaje de ficción, zanjaremos los debates en torno a sus hábitos acudiendo a Conan Doyle, no nos preguntaremos si llegó a conocer a Gladstone, etc. Esto es, lograremos entablar conversaciones acerca de él que no podríamos mantener con alguien que creyese que es un personaje histórico. En general, si preguntamos «¿Cuál es la condición *suficiente* para que una descripción identificadora satisfaga el axioma (6) de Searle?», la respuesta parecería ser que tal descripción tendría al menos que darnos una idea de lo que tiene relevancia a la hora de responder preguntas acerca del referente. Pero ello viene a ser afirmar que uno puede lograr referirse a cierta cosa si sabe cómo jugar el juego de lenguaje al uso con respecto a esa cosa. (Aunque ese juego de lenguaje puede variar con el tiempo, como el ejemplo del calórico pone de manifiesto.)

La conclusión a la que quiero llegar es que las mismas consideraciones que llevaron a Searle a apartarse de la imagen russelliana del lenguaje como algo cuyo anclaje en el mundo depende de *nombres genuinos* y a aproximarse a un enfoque del mismo en términos de *juegos de lenguaje*, le imposibilitan para dotar de un sentido no trivial a su *axioma de existencia*, el principio (1) de Russell. Su intento es perfectamente válido cuando se conforma con establecer la existencia de convenciones que nos permiten hablar de algo como si creyésemos que existe, aunque no lo creamos. Pero esta sensata afirmación no tiene suficiente peso como para ser parte de una teoría general acerca de la *relación entre las palabras y el mundo* o del *status lógico* de los diferentes géneros de discurso. Todo lo que el enfoque de Searle le permite afirmar es que las palabras se relacionan con el mundo gracias a que son fichas empleadas en los juegos de afirmar o negar, en cualquier juego se puede jugar siempre que existan convenciones que nos indiquen las jugadas a realizar. Pero, si no hubiese nada más que

decir (cosa que de hecho creo), nadie habría soñado con una disciplina denominada *filosofía del lenguaje* que diese cuenta del funcionamiento del lenguaje. Searle vacila entre preservar la noción russelliana del lenguaje que, en parte, (1) define contextualmente, y renegar de las nociones russellianas como las *aserciones implícitas* acerca del mundo espacio-temporal.

4. DONNELLAN Y LA SEMÁNTICA FISICALISTA

Paso ahora a abordar la reacción contra la idea, común a Russell *y* a Searle, de que empleamos nombres propios (sean de objetos reales o de ficción) gracias a que tenemos descripciones identificadoras. Esta reacción se asocia con los nombres de Kripke, Putnam, Field y Donnellan. Me limitaré a discutir las ideas de Donnellan debido a que es el único miembro del grupo ligado a la llamada *teoría causal de la referencia* que ha publicado un tratamiento explícito de la referencia de las entidades de ficción. Cabe presumir que Donnellan coincidiría con Russell en que hay convenciones que nos permiten perfectamente asentir a la oración «Holmes vivía en *Baker Street*», considerándola como una abreviatura de «Según los relatos que protagoniza Holmes...». Pero Donnellan quiere dar respuesta a una pregunta ulterior: cuando dichas convenciones brillan por su *ausencia* (como ocurre cuando una ficción ha logrado erigirse en realidad), ¿cómo podemos aspirar a hablar y a que se nos *comprenda* cuando empleamos un término singular que no tiene referencia alguna?[219]. Donnellan no está dispuesto a aceptar que el niño que *cree* en Santa Claus y afirma que «Santa Claus vendrá esta noche» haya expresado una proposición, y menos aún una proposición verdadera[220]. Los padres que no creen en esto pueden usar idéntica combinación de palabras como abreviatura de «De acuerdo con una leyenda, Santa Claus vendrá esta noche» y con ello afirmar algo verdadero. Pero la verdad de «Santa Claus no existe» no está en función de lo que la leyenda cuenta. Ni tampoco, según la tesis de Donnellan, es una abreviatura

de la afirmación russelliana «No existe una entidad tal que...», pues Donnellan ve en la noción russelliana de referencia, en tanto que basada en las *descripciones identificadoras*, como un craso un error. Cabe suponer que vería en los defectos de la concepción de Searle un indicio de los errores ocultos en la de Russell. Dicho en términos más generales, Donnellan consideraría la relación entre Russell y Searle análoga a la relación entre el pecado y la muerte.

Para entender la solución de Donnellan a su problema, hemos de entender la crítica subyacente de Russell. Quienes se decantan por las *teorías causales de la referencia* piensan que Russell va a parar a algo semejante al idealismo en la medida en que cree que la referencia queda establecida por *algo que está en la mente del hablante*. En concreto, dicho error le llevó a separar la *referencia* de la conexión palabras-mundo y, por tanto, a situar erróneamente el *nexo* entre palabras y mundo en la noción epistemológica de *familiaridad*, la noción que dio lugar a la teoría notoriamente obscura e inoperante de Russell según la cual solo los demostrativos como *este* eran *nombres genuinos*. Donnellan quiere preservar la concepción que él denomina *natural*, a la que Russell intentó adherirse recurriendo a esta última noción, pero siendo consistente con las tesis centrales de su propia *explicación histórica*. Esta concepción afirma,

> En ausencia de una conexión histórica entre una entidad individual y el uso que un hablante hace de un nombre, y por muy correctas que sean las descripciones que el hablante hace de esa entidad, esta última no es el referente; [...] por otra parte, determinada conexión histórica entre el uso de un nombre y una entidad individual puede hacer de ella el referente aun, cuando las descripciones que haga el hablante no singularicen por sí mismas esa entidad[221].

Esta concepción choca de frente con la de Searle, ya que separa tajantemente la *condición de identificación* de la *condición de existencia*. Mientras que Searle veía natural pensar que nuestra capacidad de entablar conversaciones acerca de personajes de ficción, regidas por convenciones, constituía una razón para afirmar que la condición de existencia se satisface en el discurso de ficción,

Donnellan no ve ninguna conexión necesaria entre el referente y lo que el hablante identificaría como objeto de su discurso. De modo que la solución que da al problema por el que él mismo ha optado, a saber, cómo podemos *hablar y que se nos entienda* cuando usamos una expresión singular sin referencia, será absolutamente ajena a las intenciones, las disposiciones o el conocimiento del hablante o del oyente. Parte de su solución reza como sigue:

> Si N es un nombre propio que ha sido empleado en enunciados predicativos con la intención de referirse a determinada entidad individual, entonces «N no existe» es verdadero si y solo si la historia de esos usos termina en un bloqueo[222]

donde *termina en un bloqueo* se define como «terminar en acontecimientos que impiden la identificación de cualquier referente»[223]. De modo que, si la mayoría hubiese pensado que Holmes era en realidad uno de los contemporáneos de Gladstone, y más tarde la investigación histórica hubiese demostrado que solo se hablaba de Holmes debido a los relatos de Conan Doyle, nos habríamos encontrado con un bloqueo. Llegados aquí, habría que concluir que todos los enunciados del tipo «Holmes vivía en *Baker Street*» son falsos, a menos que se consideren como abreviaturas de «Según los relatos que protagoniza Holmes, este vivía en *Baker Street*».

Para evaluar esta solución, tengamos presente que la concepción *natural* que tanto Searle como Donnellan desean preservar consiste en que

> al emplear oraciones simples (tales como «Sócrates es de nariz chata») no estamos haciendo ninguna afirmación general acerca del mundo; esto es, no estamos haciendo ninguna afirmación que quepa analizar correctamente con la ayuda de cuantificadores; [...] en tales casos, con toda probabilidad, el hablante podría haber dicho lo mismo, haber expresado la misma proposición, con la ayuda de otras expresiones individuales, siempre y cuando estas se empleen para referirse al mismo individuo[224].

Esta concepción, unida a la afirmación antirrusselliana de que «los nombres propios no tienen contenido descriptivo»[225], lleva a Donnellan a afirmar que el enunciado «Santa Claus no vendrá esta noche» no puede expresar una proposición. Si el término que oficia de sujeto no tiene *contenido descriptivo*, no se expresa proposición alguna, a menos que exista la debida conexión histórica. Esto significa que cuando se trata de enunciados como «Santa Claus no existe» y, en general, de enunciados existenciales que conlleven nombres propios, «no podemos hacernos una idea clara de qué proposición se expresa». *Por lo que debemos distinguir entre el saber cómo emplear un enunciado y saber qué proposición expresa.* El precio por retener la *concepción natural* al tiempo que desestimamos la concepción, común a Russell y a Searle, según la cual «el significado está en la mente», es doble:

> (*a*) debemos aceptar la idea contra-intuitiva de que nuestro conocimiento de la referencia depende de la investigación histórica;
> (*b*) debemos dejar de equiparar «Saber qué proposición expresa *S*» con «Saber cuáles son las condiciones de verdad de *S*».

Podemos ligar este resultado con el de nuestra discusión sobre Searle estableciendo que, si nos negamos a admitir con Searle que cuando hablamos de entidades de ficción llevamos realmente a cabo un *acto referencial*, nos vemos abocados a una concepción de la referencia que la pone en función de un conjunto de nociones epistemológicas centradas en la familiaridad directa (como en el caso de Russell), o a la concepción (típica de Donnellan) por la cual solo podemos entender *el nexo entre el lenguaje y el mundo* cuando se trata de enunciados predicativos y no de enunciados existenciales. Dicho con otras palabras, si (contra lo que opina Searle) insistimos en que solo los seres espacio-temporales cumplen la *condición existencial* de la referencia, entonces, o bien tendremos que afirmar con Russell que

> (i) la noción de referencia ha de ser complementada con «análisis» de aquello sobre lo que realmente versan las oraciones

o bien tendremos que afirmar con Donnellan que

> (ii) la noción de referencia que especifica «el nexo entre las palabras y el mundo» no puede aplicarse a enunciados verdaderos e inteligibles como «Holmes no existió».

Si aceptamos (ii), hemos de admitir que, llegados a este punto, solo podemos preservar el principio (1) de Russell —la tesis de que solo podemos referirnos a lo que existe— a costa de grandes concesiones. Pues Russell pensaba que la referencia, en la acepción regida por (1), era un prerrequisito para hablar con sentido acerca del mundo. De acuerdo con Donnellan, podemos hacer afirmaciones verdaderas e inteligibles acerca del mundo espacio-temporal que no contengan expresiones referenciales. Vemos aquí la concreción del conflicto entre los respectivos intereses de Russell y los partidarios de las *teorías causales* de la referencia. Russell necesitaba la semántica para practicar mejor la epistemología *verificacionista*, y por consiguiente aspiraba a una teoría general de todos los enunciados verdaderos e inteligibles acerca del mundo que pusiera de manifiesto nuestros métodos para comprenderlos y verificarlos. El precio que Russell pagó por (1) fue la complejidad paradójica de los *análisis* de ciertos enunciados. Por el contrario, la mayoría de los admiradores de Donnellan y de Kripke necesitaban la semántica para practicar mejor lo que Putnam denominaba epistemología *realista*, donde ser *realista* equivale a un regreso sin ambages a las teorías *figurativas* del lenguaje[226]. De manera que, el precio que Donnellan paga por (1) es su incapacidad de decir qué proposiciones expresan numerosos enunciados inteligibles y verdaderos. Las paradojas que molestan a Russell llegan cuando cree encontrar en nuestros actos de habla mucho más de lo que creíamos que había en él. Las de Donnellan llegan cuando rehúsa a adscribir un *nexo entre el lenguaje y el mundo* para un buen número de enunciados verdaderos que se diría que establecen tales nexos.

La noción de una epistemología *realista*, tal y como la conciben Putnam, Kripke y Donnellan, es compleja y obscura. Pero para

nuestros actuales fines quizá baste con decir que constituye el intento de explicar las consecuencias de las siguientes tesis:

> (7) El conocimiento nos proporciona una figura de la realidad física.
> (8) Cualquier cosa puede ser una figura de la realidad con arreglo a determinadas convenciones.
> (9) De esta forma, para evitar un relativismo que apele a «esquemas conceptuales alternativos», debemos defender la existencia de relaciones entre las palabras y el mundo que se mantienen con independencia de toda elección de convenciones, esquemas conceptuales, descripciones identificadoras, o de otros factores «subjetivos», y que son ellas mismas relaciones de naturaleza física.

En resumen, una epistemología y/o una filosofía del lenguaje realista tienen por fin desarrollar una explicación acerca de la *relación entre las palabras y el mundo* que *no* funcione tan bien para un mundo de ficción como para uno real. A ojos del realista, el defecto imperdonable de la concepción del lenguaje de Searle y Russell reside en que *funcionaría* también si la vida fuese un sueño, si el espíritu maligno de Descartes existiese de veras, o si todos fuéramos cerebros conservados en una cubeta. Por razones que he expuesto en otro lugar[227], no creo que este tipo de realismo constituya un proyecto coherente, si bien seguiré discutiéndolo más tarde, en el apartado 7. En la sección que sigue deseo abordar una teoría más acerca de la verdad de las ficciones par a completar mi exposición de las estrategias al uso para hacer frente a este problema.

5. EL MEINONGIANISMO Y LOS *OBJETOS INCOMPLETOS*

En un principio, Russell propuso su teoría de las descripciones como un modo de evitar el aceptar la existencia de todos los objetos intencionales, un punto de vista que atribuía a Meinong. Pero Russell no dio cumplida cuenta de las tesis de Meinong, ni tampoco adujo un argumento claro en contra de ellas, cosa que yo tampoco haré. Me limitaré a seguir la costumbre de denominar *meinongiana* a toda

concepción de la referencia que establezca que nos referimos exactamente igual a Gladstone y a Holmes, y que la diferencia entre las personas reales y las personas de ficción es irrelevante para la semántica. La defensa más reciente de dicha concepción se debe a Terence Parsons[228]. Haré un brevísimo bosquejo de las líneas generales del tratamiento de Parsons acerca de la verdad de la ficción, para abordar rápidamente una noción meinongiana que la mayoría de los filósofos encuentran contraintuitiva, a saber, la noción de *objeto incompleto*.

La estrategia básica de Meinong consiste en substituir

(1') Cualquier cosa a la que se haga referencia tiene que ser un objeto

por el principio russelliano

(1) cualquier cosa a la que se haga referencia tiene que existir.

La idea es convertir la *descripción identificadora* que empleamos para *seleccionar* un referente como una enumeración de los miembros de un subconjunto de ese conjunto (posiblemente) más amplio en propiedades de lo que es el objeto mismo, y estando las otras partes del conjunto compuestas de todas sus propiedades a las que hasta ahora no se ha aludido. Cabe concebir el meinongianismo en los siguientes términos: cuando contamos con un número suficiente de propiedades identificadoras, podemos hacer caso omiso de los particulares que tienen esas propiedades. Animado por el mismo espíritu, Berkeley afirmaba que, si contábamos con un número suficiente de ideas, podíamos hacer caso omiso de los substratos materiales en los que inhieren las propiedades; también Kant afirmaba que, si contábamos con un número suficiente de representaciones coherentes, podíamos hacer caso omiso de la cosa-en-sí.

Esta estrategia posibilita referirnos en la práctica a cualesquiera cosas y decir verdades sobre ellas. La única clase de expresiones a las que Parsons negaría la capacidad de hacer referencia son expresiones del tipo «Lo que es a un mismo tiempo redondo y no redondo». Con todo, Parsons no tiene reparos en incluir la expresión

el cuadrado redondo. En su opinión, es verdad que el cuadrado redondo es redondo en el mismo sentido en el que es verdad que Henry James, además de tener las diversas propiedades por las que solemos identificarlo, tiene la propiedad de haberse encontrado con Charles Sanders Peirce en una visita a París. En ese mismo sentido, también es verdad que Sherlock Holmes tiene la propiedad de descender de franceses por parte de madre. Esta estrategia solo se ve en apuros cuando empezamos a tener en cuenta propiedades como *existente* y a preguntarnos si existe un conjunto de propiedades que, junto a todas las que pueden adscribirse a Sherlock Holmes, incluye una adicional: la propiedad de existir. Además, podemos suscitar otros problemas al incluir aquello que tiene la propiedad de *ser lo que todavía no ha sido pensado*. En este punto, la estrategia de Parsons consiste en anular todas estas paradojas aduciendo que este tipo particular y *problemático* de propiedad es extranuclear y que «los objetos solo están compuestos de propiedades nucleares»[229], por ejemplo, del tipo de propiedades instanciadas en los juicios predicativos ordinarios no intencionales.

Pasando alegremente por alto los detalles y las dificultades de la distinción entre lo nuclear y lo extranuclear, me ocuparé acto seguido de la aplicación de la teoría de Parsons a los personajes de ficción. Parsons cree[230] que dicha aplicación confirma la verdad de su tesis. A su entender, la intuición de que el discurso acerca de objetos de ficción debe «ser objeto de un análisis eliminativo [...] que dé por resultado una paráfrasis que solo haga referencia a objetos reales, quizá a novelas o a oraciones pertenecientes a estas [...]» es una «característica idiosincrática de la filosofía angloamericana reciente»[231]. Parsons insiste en que dicha concepción nos permite afirmar muchas cosas que la tradición russelliana prohibía: por ejemplo, que Holmes es un detective, Pegaso un caballo alado, etc. A su modo de ver,

> [en] el caso de «Sherlock Holmes» nos hallamos frente a un objeto incompleto, posible e inexistente, entre cuyas propiedades nucleares se encuentran: ser un detective, atrapar criminales, fumar en pipa, etc. Lo típico es que los objetos de ficción sean incompletos, pues el corpus

> literario en cuestión no determina todas sus propiedades; no es cierto que, según las novelas de Conan Doyle, Holmes tuviese un lunar en su pierna izquierda, como tampoco lo es que, según esas mismas novelas, no lo tuviese [...]. Holmes es un ser *indeterminado con respecto* a esa propiedad[232].

Parsons desea que aceptemos ecuánimemente este resultado, pero es obvio que hay algo problemático en la noción de objeto *incompleto*. La dificultad es máxima cuando se trata de relatos *de gran simplicidad*, como el de David Lewis, citado por Parsons: «Staub era un dragón que tenía diez anillos mágicos. Fin.» Uno se siente tentado a afirmar que hasta un objeto *incompleto* ha de tener como mínimo ciertas propiedades y que Staub no cumple los requisitos. Tenemos además la dificultad inversa, que Lewis también señala: podemos construir dos objetos, uno de los cuales es el conjunto de propiedades que Holmes posee en los relatos, mientras que el otro consta de todas esas propiedades, más la propiedad de tener un lunar en la pierna izquierda. De hecho, situando lunares en cualesquiera otros lugares podemos construir un número indefinido de objetos de esta clase holmesiana. ¿Cuál es el objeto del que los relatos sobre Holmes son verdaderos? Resulta natural afirmar: solo el primero. Pero, aunque sea natural, también parece arbitrario. Una vez estamos de acuerdo con la noción de que existe la verdad como correspondencia con un objeto por lo que a Holmes respecta, ¿qué nos hace pensar que Conan Doyle conocía todas estas verdades? Supongamos que tratamos de evitar los objetos incompletos. Podríamos limitarnos a construir un objeto *completo* basándonos en las propiedades que a Holmes se le atribuyen en los relatos. Para cada pregunta sensata que pueda formularse razonablemente respecto de Henry James (¿conocía a Gladstone?, ¿se afeitaba dos veces al día?) hay una respuesta, pese a que por lo general no la conozcamos. Esta es la razón por la que Henry James es un objeto completo. Si, *per impossibile*, enumeramos todas las preguntas que podemos formular acerca de James, las aplicamos a Holmes y asignamos respuestas arbitrarias, obtendremos un objeto completo. Por desgracia, el argumento de Lewis también es válido aquí, claro

está. Si damos una respuesta arbitraria diferente a una pregunta tendremos un objeto completo diferente. La imposibilidad práctica de enumerar todas las preguntas no tiene por qué ser un obstáculo para decir que existen tales objetos, en mayor medida que lo sería la imposibilidad práctica de tener en mente todas las propiedades que los relatos atribuyen a Holmes.

Pienso que lo que nos incomoda al considerar estas consecuencias de la teoría de Parsons es precisamente que el placer de poder afirmar «Holmes es un detective» y «Pegaso es un caballo alado» sin tener que concebir estas expresiones a modo de abreviaturas russellianas de enunciados referentes a unos relatos, queda disminuido por la propensión a considerar que la verdad sobre Holmes reside en una relación entre una oración y un objeto. Si dejamos que el objeto sea sencillamente «aquello de lo que son verdaderas todas y solo las oraciones pertenecientes a los relatos», como hace Parsons, tal propensión no existirá. Pero, tan pronto como vemos qué difícil es determinar de *qué* objeto son verdaderas las oraciones, parece no haber lugar para la noción de verdad como corres*pondencia.* Lo mismo ocurre con la noción de *correspondencia con un objeto incompleto*, sobre todo porque, aun cuando añadamos billones de propiedades adicionales con la esperanza de obtener un Holmes completo, jamás construiremos un objeto que se ajuste por completo al relato del Londres decimonónico (todos los intervalos espacio-temporales ya están, para nuestra desgracia, llenos de otros objetos). Para construir tal objeto, tendríamos que crear todo un *mundo* nuevo, en el que ningún intervalo espacio-temporal sea idéntico a cualquier otro del mundo real. Pero cuando pensamos en erigir un *nuevo* espacio-tiempo añadiendo más y más propiedades, entramos en conflicto con todas las intuiciones que Kant reclutó en la *Estética transcendental*: no puede haber más que un espacio o un tiempo. La estrategia en la que se basa Meinong, a saber, sustituir haces de propiedades por entidades individuales, se viene abajo en cuanto hacemos intervenir a las relaciones espacio-temporales.

Podrían decirse varias cosas de corte meinongiano para aplacar estos escrúpulos, y la mayoría de ellas insisten en que no confundamos *ser un objeto de referencia* con *ser un objeto espacio-*

temporal. Para fines meinongianos, necesitamos un concepto de *objeto* que al menos sea tan vago como el uso que Wittgenstein hace del término *Gegenstand* en el *Tractatus.* Si uno piensa que nociones semánticas como *verdad* y *referencia* pueden aplicarse tanto a las ecuaciones matemáticas como a las crónicas de acaecimientos espacio-temporales, necesitará una noción de verdad como correspondencia con la realidad que no esté amarrada a la construcción de imágenes lingüísticas de la realidad física. De este modo, se querrá disociar (1) de la *concepción natural* que Donnellan describe: de una concepción que subraya la posibilidad de «términos singulares que no introduzcan cuantificadores», de limitarnos a *seleccionar algo* sin *decir algo general*. O, como mínimo, tendrá que disociar esta noción de *selección* de la actividad más común de *aislar la región espacio-temporal pertinente* de la que uno habla. La *selección* tendrá que incluir, por ejemplo, la de un mundo posible, o un ítem del *espacio lógico*.

No obstante, en lugar de examinar hasta dónde podemos llegar en defensa del meinongianismo, me contentaré con esta escueta descripción del tipo de objeciones y réplicas que generan las propuestas meinongianas. En la siguiente sección, pasaré a discutir en términos más generales si (y cómo) la noción de verdad como correspondencia (y, por lo tanto, la noción de *referencia* como condición necesaria para explicar la correspondencia en cuestión) puede disociarse del fisicalismo, de la intuición de que, de un modo u otro, toda verdad es una verdad acerca de la configuración espacio-temporal del mundo físico. Argumentaré que las nociones de *correspondencia* y *referencia*, en los sentidos en que las usan los cuatro autores discutidos, no pueden disociarse y que, en este punto, Donnellan está en lo cierto. Así pues, defenderé que solo tenemos *dos* alternativas: un enfoque *puro* en términos de juegos de lenguaje, que prescinda por completo de estas nociones o un enfoque rígido y fisicalista que las interprete en términos de causalidad física. Dicho en términos del tema que me ocupa: la alternativa es o una separación entre la semántica y la epistemología que sea tan drástica como para impedir que la primera trace alguna distinción relevante entre la verdad de los hechos y la verdad de la

ficción, o una unión entre la semántica y una epistemología realista y *figurativa* que, a la manera de Donnellan, desautorice completamente el hablar de la verdad de la ficción.

6. LA IMAGEN PARMENIDEA DE LA IMAGEN

Intentemos sacar la moraleja de la intrincada historia que vengo contando, proponiendo una concepción muy simple acerca del lenguaje y de la verdad, una concepción que evite todos los problemas hasta ahora examinados. Esta concepción sigue los pasos de Dewey, Sellars y del segundo Wittgenstein, considerando todas las aserciones como jugadas de una partida de ajedrez o de cualquier juego por el estilo. Lo que Dewey denominaba *aserciones garantizadas* —o *verdaderas*, tal como normalmente las llamamos— están garantizadas de tantos modos como temas de discurso hay. Consideremos los siguientes ejemplos: «2 y 2 son 4», «Holmes vivía en *Baker Street*», «Henry James nació en América», «Ojalá hubiese más amor en el mundo», «El uso sencillo de la luz por parte de Vermeer logra más resultados que los rebuscados trucos de La Tour». Todas estas son aserciones garantizadas y son verdaderas exactamente en el mismo sentido. Las diferencias entre ellas se manifiestan mediante un estudio sociológico de las distintas justificaciones que daríamos para cada aserción, y no gracias a la semántica. O, dicho de otra manera, independientemente de las capacidades atribuidas a la semántica (o a la *filosofía de lenguaje*), esta no nos dirá nada del *modo en que las palabras se relacionan con el mundo*, pues, en este punto, no puede decirse nada *general.* Desde este punto de vista, la noción de referencia, en cuanto relación que satisface (1), carece de efecto: es un invento filosófico. Todo lo que necesitamos es la noción ordinaria de *hablar sobre*, donde el criterio para determinar *sobre qué versa* un enunciado reside en aquello que el hablante *tiene en mente*, es decir, en aquello sobre lo que *cree* estar hablando. La noción que el filósofo tiene de la verdad como *correspondencia con la realidad* es una

tentativa inútil de meter oraciones como la relativa a Vermeer en el mismo saco que oraciones como «El gato está sobre la estera».

Esta concepción es bien sencilla, no pude servir de ayuda si uno espera que la filosofía analítica del lenguaje arroje luz sobre la naturaleza de las ficciones y, a mi entender, correcta. Lo que *sí* sirve de ayuda para reflexionar en torno a las ficciones es, creo yo, preguntarnos por qué existe el fenómeno de la filosofía analítica del lenguaje, o, más exactamente, por qué (1) llegó siquiera tomarse en serio. ¿Por qué la tesis epistemológica perfectamente razonable según la cual:

> La mejor manera de averiguar cosas acerca de Sherlock Holmes es leer los relatos de Conan Doyle

ha sido siempre expresada como la tesis semántica según la cual:

> Los enunciados acerca de Sherlock Holmes se refieren en realidad a los relatos de Conan Doyle?

Bueno, quizá por las mismas malas razones que hicieron que

> la mejor manera de averiguar cosas en torno a las estrellas es emplear nuestros sentidos

se expresase como

> Los enunciados acerca de las estrellas son en realidad enunciados sobre datos de los sentidos.

Pero ¿por qué, tras la separación de semántica y epistemología, cuando la filosofía analítica entró en su fase ilustrada de la postguerra, en su fase positivista, Strawson y Searle no se contentaron con una concepción del lenguaje como juego en vez de intentar el desarrollo de una *teoría de la referencia*? ¿Por qué hay quienes siguen preocupándose por ser meinongianos —por crear objetos a los que referirse con el fin de preservar un principio análogo a (1)— en vez de conformarse con establecer que podemos tener aserciones garantizadas (por ejemplo, «Es mejor amar que

odiar») que solo un platónico contumaz insistiría en que versan *sobre objetos*?

A mi modo de ver, la respuesta consiste en que la semántica *no* se ha separado del todo de la epistemología, a pesar de toda la publicidad al respecto. La mayoría de los filósofos del lenguaje quieren obtener de la semántica lo mismo que querían los epistemólogos, desde Descartes hasta Chisholm: una relación de nuestras representaciones del mundo que nos garantice que no hemos perdido contacto con este, una respuesta al escéptico que se desprenda de una tesis general sobre la naturaleza de la representación. La diferencia entre representaciones mentales y representaciones lingüísticas no ha alterado la motivación de la investigación sobre la representación; si antes teníamos teorías acerca de ideas o *Vorstellungen* privilegiadas (las ideas simples de sensación, las ideas claras y distintas, las categorías) con las que argumentar en contra del escéptico, ahora tenemos teorías sobre los elementos privilegiados del discurso (por ejemplo, nombres, descripciones identificadoras) que *ligan el lenguaje con el mundo*. Tanto en la epistemología tradicional como en la semántica reciente se da un intento auto engañoso de ocultar este motivo describiendo la actividad como una simple explicación del funcionamiento de la mente o del lenguaje, pero dicha descripción delata invariablemente la necesidad de dar respuesta al escéptico, que pregunta: si todo fuese un sueño, si todo fuese un *constructo*, si no hubiese nada que representar, ¿en qué cambiarían las cosas? ¿Cuál es la diferencia entre tener conocimiento y hacer poemas o narrar historias?

Solo el deseo apremiante de responder a dichas cuestiones mantiene vivo un principio como (1), o, más exactamente, hace creer a los filósofos que, además de la noción ordinaria de *hablar sobre algo*, existe una noción digna de interés denominada referencia. Pues solo la idea de que dónde hay verdad hay *correspondencia con un objeto* pudo llevar a Searle a pensar que para entender, por ejemplo, el juego de lenguaje relativo a «Sherlock Holmes», era necesario el concepto de *existencia-en-la-ficción*. Solo esa misma noción hace que aparentemente merezca la pena desafiar los *análisis* russellianos introduciendo *objetos*

meinongianos en vez de limitándonos a eliminar (1), y con este, los principios (2), (3) y (4) de Russell. Solo esa idea hace plausible la tesis de Donnellan, a saber, que «Santa Claus viene esta noche» no expresa proposición alguna, o que no sabemos qué proposición expresa «Santa Claus no existe». Pues únicamente la desesperación y el miedo a que el lenguaje pierda el contacto con el mundo podría hacernos creer que «saber qué proposición expresa S» no tiene nada que ver con saber cómo usar S y tiene mucho que ver con seleccionar algo en el mundo que haga verdadera a S. La insistencia en preservar (1) solo puede explicarse como una expresión de la cautivadora imagen que Wittgenstein traza en el *Tractatus:*

> Los objetos son simples.
>
> Todo enunciado sobre complejos se puede descomponer en un enunciado sobre sus partes constituyentes y en las proposiciones que describen los complejos de manera completa.
>
> Los objetos forman la sustancia del mundo. Por ello no pueden ser compuestos.
>
> Si el mundo careciese de sustancia, el que una proposición tuviera sentido, dependería de que otra proposición fuese verdadera.
>
> Sería entonces imposible trazar una figura del mundo (verdadera o falsa).
>
> Resulta claro que por muy diferente que sea del mundo real uno imaginado, este tiene que tener algo en común —una forma— con el real.
>
> Esta forma fija está consta justamente de objetos[233].

El enfoque basado en los juegos de lenguaje propio de las *Investigaciones* abandona esta *figura de la figura* del lenguaje en la medida en que reconoce que el que una oración tenga sentido (es decir, que pueda entenderse y ser verdadera o falsa) *puede* depender de que otra sea verdadera. Ya que esta posibilidad se cumple paradigmáticamente en el discurso de ficción (dicho a las

claras, sin *analizarlo* a lo Russell, ni asignarle referentes especiales, como hacen Searle y Parsons), los problemas filosóficos acerca de la ficción simplemente dejan de suscitarse una vez que se elimina la figura de la figura. Como también lo hará, por razones análogas, el problema escéptico de si la vida es sueño, o el problema de cómo pueden distinguirse *filosóficamente* las teorías científicas de los poemas.

La raíz común de todos estos problemas es el miedo a que la pluralidad de posibilidades que ofrece el pensamiento discursivo nos traicione, nos haga *perder contacto* con lo real. Como argumentaba Heidegger, este miedo es un rasgo definitorio de la tradición filosófica de Occidente. Para entender por qué Wittgenstein temía que las teorías no figurativas, *de juegos*, perdiesen contacto con «la forma fija del mundo»[234] e imposibilitasen la «determinación del significado»[235], hemos de remontarnos hasta Parménides. El temor que Parménides sentía ante los aspectos poéticos, lúdicos y arbitrarios del lenguaje era de tamaña magnitud que le hacía desconfiar del mismo discurso predicativo. Esta desconfianza estaba inspirada por la convicción de que solo bajo el dominio, la obligatoriedad y el control de lo real podía alcanzarse el Conocimiento frente a la Opinión. A mi modo de ver, cuando Parménides dice que «no es posible hablar de lo que no es», está diciendo que el discurso que no está sujeto a tal control ni siquiera puede aspirar a expresar Conocimiento. Puesto que Parménides creía que el discurso que se sirve de dos expresiones opuestas que se aplican a lo real se ve comprometido bien a la predicación negativa o redundante, y ninguna oración predicativa puede hacer más que expresar Opiniones. A su modo de ver, la infinidad de cosas que se pueden decir sirviéndonos del discurso predicativo muestra a las claras que dicho discurso depende de *convenciones* representativas, por lo que pertenece al ámbito del *nomos* y no de la *fisis.* Si Heidegger está en lo cierto cuando sugiere que Platón hereda de Parménides el temor a perder «la unidad esencial entre Ser y Aprehensión», podemos concebir la historia de la semántica y de la epistemología como un intento de *fundamentar* el discurso

predicativo en una relación no convencional con la realidad. Dicha fundamentación dividiría el discurso predicativo en dos partes: la primera corresponde al Camino de la Verdad, gracias al *anclaje* epistemológico o semántico obrado por relaciones no-mediatizadas, mientras que la segunda corresponde al Camino de la Opinión, por carecer de tal anclaje. El paradigma de la primera es la *episteme*, la ciencia, y *la poiesis*, la poesía, lo construido, el de la segunda.

En mi opinión, dicha necesidad de dividir el discurso en dos clases constituye el vínculo entre la tradición semántica de nuestro siglo adherida al principio (1) de Russell y la vieja tradición epistemológica según la cual la relación que engarza las representaciones mentales con la realidad consiste en una especie de *visión*. Recurriendo una vez más a Heidegger, parece del todo natural pensar que la noción russelliana de *conocimiento por familiaridad* es heredera de la tentativa platónica de hacer de la visión el modelo del conocimiento, afianzando así esa especie de *compulsión* que nos hace creer la verdad, que acaece cuando lo que tenemos ante nuestros ojos imposibilita dudar de la verdad de una proposición. Tanto Platón como Russell creían que a menos que exista dicha analogía con la naturaleza *forzosa* de la percepción visual, no habrá distinción alguna entre conocimiento y opinión, lógica y misticismo, ciencia y poesía. Heidegger bosqueja la relación entre la inicial desconfianza de Parménides ante el lenguaje y la predicación y la de Platón como sigue:

> La palabra *idea* significa lo visto en lo visible, el aspecto que ofrece. Lo que se ofrece es la evidencia, el *eidos* de lo que sale al encuentro[236].
>
> Lo decisivo no consiste en que la *fisis* se caracterice como *idea*, sino en que esta haya llegado a ser la única y decisiva interpretación del ser[237].
>
> *Fisis* es el poder emergente, el estar-en-sí-mismo, la estabilidad. *Idea* es la evidencia entendida como lo que se da a la vista; es una determinación de lo estable, en cuanto, y solo en cuanto, se enfrenta a una visión[238].

A partir de esta adopción de la vista como modelo de nuestra relación con el Ser, prosigue Heidegger, iba a originarse la noción aristotélica de verdad como exactitud de representación (como *exactitud* y no como *desocultación*)*:* «La verdad se convierte en adecuación con el logos»[239].

Pero el propio Platón seguía siendo tan fiel a Parménides como para rechazar algo que Aristóteles y la contemporánea filosofía analítica del lenguaje dan por sentado: la posibilidad de usos lingüísticos plenamente significativos que sean *malas* representaciones de la realidad (bien por ser falsas, bien por estar formuladas en un vocabulario impropiado), y que, sin embargo, *se anclan* en la realidad por obra de una relación de referencia, sirviendo de hipótesis, de peldaños que nos conducen a representaciones *mejores.* Por ello Nicholas White afirma que Platón

> no concede plena significatividad a los lenguajes que no representen perfecta y definitivamente la realidad… La verdadera teoría del mundo cognoscible, esto es, del mundo de las Formas, no solo carece de genuinos precedentes, sino también de alternativas genuinas[240].

White explica que, con el tiempo, Platón se vio obligado a rechazar la noción de hipótesis, ya que pensaba que «nuestra capacidad de aprehender formas nos da vía a su conocimiento independientemente del lenguaje», lo que nos permite

> confiar simplemente en dar con algo cognoscible, sin tener que preocuparnos de si esto responde a una investigación previa o de cómo describirlo en términos a los que estemos habituados.
> Es la figura platónica de la naturaleza de la realidad inteligible la que le permite contemplar esta última posibilidad. Pues para él, de algún modo, las Formas pueden estar ahí, esperando que nuestra mirada mental se pose en ellas, solo hay que quitar de en medio lo que las tapa[241].

Esta epistemología de la visión acarrea la siguiente consecuencia semántica, a la que Alexander Nehamas llama el *supuesto mononominal* de Platón:

> Si *w* es el nombre de *a*, entonces *w* es el único nombre que *a* posee, y *a* es el único objeto que *w* nombra[242].

Nehamas piensa lo mismo cuando afirma que Platón

> piensa que un *onoma* revela la naturaleza de lo que nombra y que solo si se da esta sólida relación semántica puede una palabra seleccionar un ítem en la *realidad*[243].

Esta *sólida relación semántica* es heredera de la relación parmenídea, más sólida si cabe, de *estar extradiscursivamente anclado* y es antecesora de la relación russelliana, de menor solidez, de la *referencia*, una relación que domina la semántica de los últimos años. En su conjunto, estas tres nociones contrastan con la relación semántica *más débil* del área: el mero *hablar sobre algo*, en el sentido de poder hablar sobre, pero no referirnos a, entidades inexistentes y, concretamente, de ficción. *Esa* relación puede quedar *constituida* por el discurso, ya que lo único que se requiere para hablar sobre Sherlock Holmes o sobre el calórico es un uso continuado y sistemático de las palabras *Sherlock Holmes* y *calórico*. Por el contrario, las relaciones parmenídeas, platónicas y russellianas se dan entre la palabra y el mundo y son *presuposiciones* y *fundamentos* del discurso. Son relaciones cuyo propósito es posibilitar la verdad o, más exactamente, posibilitar una verdad de primer orden, opuesta a otra parasitaria y de segundo orden como la verdad de «Holmes vivía en *Baker Street*». Para entender por qué el primer Wittgenstein veía necesaria dicha relación hemos de entender por qué parece necesario distinguir entre discurso *responsable* y discurso *irresponsable*, esa necesidad de distinguir nítidamente entre ciencia y poesía que nos hace característicamente occidentales.

7. FISICALISMO Y FACTICIDAD

Si no fuera por nuestra necesidad parmenídea de hallarnos bajo el mandato de la verdad, de sentirnos obligados por las cosas a

llamarlas por sus nombres propios, jamás habríamos pensado que una disciplina denominada *teoría del conocimiento* pudiera ilustrarnos sobre la *objetividad*, ni que otra denominada *filosofía del lenguaje* pudiera decirnos cómo se engarzan las palabras en el mundo. La idea misma de que sería posible tener una teoría acerca de las representaciones lingüísticas o mentales que *no* sea una teoría de *juegos* —que descubriese representaciones que mantienen relaciones *naturales* y no meramente convencionales con los objetos representados— es tan peregrina que solo una concepción que, como la de Heidegger, ponga de manifiesto la obsesión de Occidente por la *metafísica de la presencia*, puede dar cuenta de ella. Pero, si a tal compromiso añadimos la idea, al uso desde Frege, de que la *filosofía primera* es la semántica, y no la epistemología, junto con la idea de que el enfoque russelliano confunde las consideraciones epistemológicas con las puramente semánticas, es natural que la formulación final de nuestras ansias parmenídeas sea la exigencia de una *teoría causal*. El argumento de las proposiciones (7)-(9) antes formulado consiste en que solo será posible una figura de la figura del lenguaje si nos servimos de relaciones físicas, en vez de relaciones convencionales, a la hora de explicar el anclaje de las palabras en el mundo. A mi entender, pese a ser válido, este argumento constituye una *reductio ad absurdum* de (7). Hasta ahora me he limitado a decir que los intentos (como los de Searle y los de Parsons) de evitar el fisicalismo al que este argumento aboca son inútiles. Afirmar con Searle que los personajes de ficción pueden satisfacer (1) —*el axioma de existencia* de Russell— o afirmar con Parsons que los objetos no espacio-temporales pueden satisfacer dicho axioma, significa privar a este último de toda utilidad. Pues la formulación de ese axioma tenía como fin asegurar el anclaje del lenguaje en el mundo espacio-temporal gracias a relaciones no convencionales como el *conocimiento por familiaridad* russelliano. Tras la expulsión de tales nociones epistemológicas, la única relación no convencional que puede siquiera aspirar a servir de tan deseado anclaje es la causalidad física ordinaria.

En ese caso, ¿qué dictamen cabe emitir sobre el éxito del fisicalismo a la hora de satisfacer nuestros deseos parmenídeos? Si

concebimos la semántica tal y como algunos de sus adalides la conciben —como prolegómenos a una epistemología *realista*— sus perspectivas son poco halagüeñas. Pues nuestra capacidad de dar cuenta en términos causales (por ejemplo, en términos evolutivos) de cómo llegamos a hacer uso de las palabras que de hecho usamos, y a afirmar las proposiciones que de hecho afirmamos, no puede mostrar nada en absoluto sobre si estamos representando adecuadamente o no la realidad. *Cualquier* comunidad con un lenguaje razonablemente completo y una cosmovisión científica lo bastante imaginativa podrá dar cuenta de cómo llegó a tener el lenguaje y las creencias que de hecho tiene. Lo que Putnam llama *realismo interno* —la capacidad de la ciencia de volver sobre sus propios pasos y explicar su propia génesis— es absolutamente ajeno a la necesidad parmenídea de sentir que la realidad nos ha obligado, o va camino de obligarnos, a elegir La Única Representación Verdadera de sí misma (lo que Putnam denomina *realismo metafísico*, que ha dado en considerar incoherente)[244]. El deseo cartesiano y kantiano de infiltrar un fundamento filosófico en nuestra ciencia o en nuestra cultura no se verá cumplido gracias a una semántica fisicalista.

Sin embargo, *sí* cumplirá otro tipo de deseo. Se trata del deseo de encontrar una diferencia de principio entre ciencia y no ciencia, entre un discurso figurativo de primer orden y otro no figurativo y de segundo, entre hablar sobre el mundo y hablar sobre lo que hemos *construido*. Aunque la semántica fisicalista no pueda garantizarnos una correcta comprensión del mundo, al menos puede disipar nuestro temor a que la ciencia misma sea simplemente una forma de fabular, el temor de que no exista distinción alguna entre *episteme y poiesis.* Este es el temor que inspiran tanto el idealismo como el enfoque basado enteramente en los *juegos de lenguaje*, el temor a que, sencillamente, no haya nexo alguno entre el lenguaje y el mundo, a que divaguemos sobre nuestras propias creaciones en vez de someternos al mandato de la verdad. Frente a esto, una semántica fisicalista da cuenta de la distinción entre *episteme* y *poiesis* en términos de la noción de una Explicación Causal Ideal de

la Conducta Lingüística. Tal explicación forma parte de la Explicación Ideal de Todos los Acaecimientos: es aquella parte que explica por qué los seres humanos dicen las cosas que dicen. Algunas de estas cosas han de explicarse partiendo de la base de que la realidad es como ellos afirman que es. Otras han de explicarse de otros modos. Las primeras constituyen el discurso de primer orden, descriptivo; las últimas constituyen el discurso de segundo orden, tomado como juego. Intuitivamente, la idea es que allí donde existen líneas causales entre las expresiones referenciales y las entidades mencionadas en la Explicación Ideal, disponemos de representatividad. Cosa que no ocurre donde no las hay, donde el trazado de las trayectorias causales tropieza con lo que Donnellan denomina *obstáculos*. Los enunciados verdaderos que contienen expresiones *sin acceso* a la realidad son *verdades de ficción*, verdades de un juego de lenguaje, enunciados cuya verdad es mera asertabilidad garantizada.

La exposición más explícita de las intuiciones fisicalistas al caso se debe a Dagfinn Føllesdal, en su intento de explicar cuál es el objeto de la misteriosa doctrina quineana de la *doble indeterminación de la traducción*, de la tesis según la cual «la totalidad de las verdades de la naturaleza, conocidas e ignoradas, observables e inobservables, pasadas y futuras, mantienen intacta la indeterminación de la traducción». Sobre la pregunta «¿Es cierto que "rouge" significa *rojo?*, Quine nos dice que sobre este asunto "no hay hecho objetivo alguno ni siquiera *dentro* de la reconocida subdeterminación de una teoría de la naturaleza»[245].

Føllesdal hace el siguiente comentario al respecto:

> Todas las verdades existentes forman parte de nuestra teoría de la naturaleza. [...] Y las únicas entidades cuya existencia podemos justificar son aquéllas a las que recurrimos a la hora de formular la teoría más simple que explique toda esta evidencia. Esas entidades y sus propiedades son todo cuanto hay en el mundo y la única piedra de toque para determinar si se está o no en lo correcto respecto de ellas. Todas las verdades acerca de ellas integran nuestra teoría de la naturaleza. Al traducir no describimos una nueva esfera de la realidad, nos limitamos a correlacionar dos teorías globales acerca de todo

> cuanto hay. [...] En mi opinión, ahí radica la diferencia entre teoría de la naturaleza y traducción y, por tanto, la razón de la indeterminación de la traducción[246].

El principio de acuerdo con el cual únicamente las entidades invocadas *en la teoría más simple que dé cuenta de toda esta evidencia* son tales que se puede estar o no en lo correcto sobre ellas, equivale a la tesis de que la Explicación Causal Ideal determina los límites del discurso figurativo. Existe una infinidad de otras cosas sobre las que cabe decir cosas verdaderas —por ejemplo, los significados de las palabras y el valor moral de las acciones— pero esos enunciados verdaderos no figuran la realidad en mayor medida que lo hace el enunciado «Holmes vivía en Baker Street». Son verdaderos en virtud de algo que no es el Modo de Ser del Mundo.

Esta mínima satisfacción de las necesidades parmenídeas nos permite dar algún sentido a la tesis según la cual los enunciados que no versen sobre *los átomos y el vacío* son solo *verdaderos por convención*. La relación de «referencia» —el anclaje entre mundo y palabra— que dicho fisicalismo asegura se reduce a satisfacer la condición:

> (10) Cualquier cosa a la que se haga referencia tiene que ser el tipo de objeto sobre el que tenemos que hablar para dar una Explicación Causal Ideal de decir lo que decimos.

Estos objetos, si las esperanzas reduccionistas se ven cumplidas, serán ciertas contrapartidas modernizadas de «los átomos y el vacío». Donnellan, Kripke y otros fisicalistas no pretenden basar (10) en un argumento que *fundamente* esta antigua intuición que se remonta a Demócrito; se limitan a ofrecer una forma de explicar esta intuición dentro de determinado vocabulario filosófico.

8. LA DEUDA DEL POETA CON PARMÉNIDES

Quiero dar término a este artículo haciendo ver la importancia de tales intuiciones en el desarrollo de la literatura moderna, haciendo

algunos recordatorios sobre cómo la existencia de estas intuiciones parmenídeas en el seno de nuestra cultura sirve de contrapunto para poetas, novelistas y críticos. Desde Mallarmé y Joyce, toda una generación de escritores han desdibujado la función representativa del lenguaje convirtiendo las palabras en objetos a la vez que en representaciones. Toda una tradición de narradores, entre los que destacan Borges y Nabokov, han logrado sus propósitos violando el espacio delimitado por el palco proscenio. A raíz del cuestionamiento nietzscheano de *la voluntad de verdad* y del heideggeriano de la *metafísica de la presencia*, una serie de críticos (entre los que destaca Derrida) vienen intentando acabar con la noción de *referencia* y hacen afirmaciones del tipo «Fuera del texto no hay nada». Podríamos ver en este coro creciente el augurio del *fin de la metafísica*, una señal de que hemos empezado a liberarnos de la tradición parmenídea. Podríamos ver en Borges y Nabokov, Mallarmé, Valéry y Wallace Stevens, Derrida y Foucault, guías que nos alejan de un mundo de sujetos y objetos, de palabras y significados, y nos adentran en un nuevo mundo intelectual, mejor que el anterior, en el que nadie pudo soñar desde que los griegos establecieron las fatídicas distinciones entre *nomos* y *fisis*, *episteme* y *poiesis*, que han obsesionado a Occidente. Mas creo que ello sería un grave error. Mejor sería pensar que todos ellos se valen de la tradición parmenídea como contrapunto dialéctico, en cuya ausencia no tendrían nada que decir. En una cultura que no albergase la noción de *hecho bruto* —la idea parmenídea de que la realidad nos compele a la verdad— no tendría sentido ningún género de literatura «modernista». La noción de *intertextualidad* no sería tan encantadoramente díscola.

Concretamente, la actitud irónica hacia la *verdad* de la que se precia el *modernismo* sería imposible sin el concurso de una bulliciosa tradición filosófica que mantiene viva la figura de la figura de la mente o del lenguaje. Sin la irremediable lucha de los filósofos para inventar una forma de representar que nos constriña a la verdad y nos deje libres del error, a encontrar figuras donde solo hay juegos, la ironía no tendría objeto. En una cultura en la que no hubiese contraste alguno entre ciencia y poesía, tampoco habría

poesía que versase sobre la poesía, ni escritura destinada a la glorificación de sí misma. Es precisamente esta contraposición la que nuestros filósofos parmenídeos nos mantienen viva. Gracias a sus denodados esfuerzos por distinguir entre un discurso de primer orden y otro de segundo orden, dichos filósofos posibilitan, por así decirlo, un discurso de segundo orden mejor que cualquier otro que pudiéramos haber tenido de otra manera[247].

Si alguna vez se reconociera universalmente el absurdo de la figura de la figura, si nos hiciéramos decididamente pragmatistas en la ciencia y en la moral, si llegáramos alguna vez a equiparar la verdad *simplemente* con la aseverabilidad garantizada, nuestros visionarios se habrían quedado sin tema, nuestros modernistas habrían perdido su ironía. Ni William ni Henry James habrían tenido nada que decir en un mundo sin seres como Russell, ni tampoco Borges en un mundo sin seres como Donnellan. Lo que hace que la literatura moderna sea tal y tenga tal efecto depende de su repercusión en personas serias, sobre todo en filósofos que defienden el *realismo* y el *sentido común* frente a idealistas, pragmatistas, estructuralistas y demás que impugnan la distinción entre el científico y el poeta. La revuelta moderna contra lo que Foucault llama *la soberanía del significante* nos ayuda a pensar en la creación de nuevas descripciones, de nuevos vocabularios, de nuevos *géneros*, como la actividad humana por excelencia: sugiere que es el poeta, y no el sujeto cognoscente, quien se da cuenta de lo que es la naturaleza humana. Pero ello entraña algún peligro; el poeta ha de ponerse a salvo de sus amigos. Si la figura de la figura es tan absurda como creo, mejor sería que todo esto fuera confidencial. Pues la deuda del poeta irónico con Parménides y la tradición metafísica de Occidente es mucho mayor que la del científico. La cultura científica podría sobrevivir a una pérdida de la fe en esta tradición, pero la cultura literaria no podría[248].

203* Fluido imaginario que supuestamente explicaba la transmisión del calor. *(N. del T.*)

204 Keith Donnellan, «Speaking of Nothing», *Philosophical Review,* 83 (1974), p. 11.

205 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* MacMillan, Londres, 1953. Traducción española de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, *Investigaciones filosóficas,* Grijalbo, Barcelona, 1988, parte 1, sección 46.

206 John R. Searle, *Speech Acts,* Cambridge University Press, Cambridge, 1969, p. 162.

207 *Loc*. *cit*.

208 *Ibid*., p. 160.

209 *Ibid*., pp. 170-171.

210 *Ibid*., pp. 77-79.

211 *Ibid*., p. 78.

212 Searle, «The Logical Status of Fictional Discourse», *New Literary History,* V (1974), p. 319. Véase Stanley Fish, *Is There a Text in the Class?* Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1980, cap. 9, cuyas críticas a este artículo son análogas a las que voy a hacer.

213 Searle, *op. cit.,* pp. 325-326.

214 *Ibid*., p. 326.

215 *Ibid*., p. 322.

216 *Ibid*., p. 330.

217 *Ibid*., p. 329.

218 *Ibid*., p. 330.

219 Donnellan, «Speaking of Nothing», pp. 6-7.

220 *Ibid*., pp. 20-21.

221 *Ibid*., p. 18.

222 *Ibid*., p. 19.

223 *Ibid.*, p. 23.

224 *Ibid.*, p. 11.

225 *Ibid.*, p. 21, n.

226 Véase Hilary Putnam, *Meaning and the Moral Sciences,* Routledge and Kegan Paul, Londres/Nueva York, 1978.

227 Véase Rorty, «Realism and Reference», *The Monist,* 59 (1976), y *Philosophy and the Mirror of Nature,* Princeton University Press, Princeton, 1979, cap. 6. Traducción española de Jesús Fernández, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* Cátedra, Madrid, 1989. Véase también Donald Davidson, «Realism Without Reference», en *Reference, Truth and Reality,* Mark Platts (ed.), Routledge and Kegan Paul, Londres, 1980, pp. 131-140.

228 Terence Parsons, «A Prolegomenon to Meinongian Semantics», *Journal of Philosophy,* 71 (1974), pp. 551-560, y «A Meinongian Analysis of Fictional Objects», *Grazer Philosophische Studien,* 1 (1974), pp. 73-86.

229 Parsons, «Prolegomenon», p. 573.

230 Parsons, «Meinongian Analysis», p. 74.

231 *Ibid.*, p. 77.

232 *Ibid.*, p. 80.

233 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus,* Routledge, Londres, 1922, 2.02-2.023. Traducción española de Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos 2002, quinta edición, 2017.

234 *Ibid.*, 2.026.

235 *Ibid.*, 3.23.

236 Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics,* Yale University Press, New Haven, 1959, p. 180. Traducción española de Emilio Estiú, Nova, Buenos Aires, 1970, p. 216.

237 *Ibid.*, p. 182; p. 217 de la traducción española.

238 *Loc. cit.*

239 *Ibid.*, p. 186; p. 221 de la traducción española.

240 Nicholas White, *Plato on Knowledge and Reality,* Hackett, Indianapolis, 1976, p. 228.

241 *Ibid.*, p. 230.

242 Alexander Nehamas, «Self-Predication and Plato's Theory of Forms», *American Philosophical Quarterly,* 16 (1979), p. 101.

243 *Ibid.*, p. 100.

244 Véase Putnam, *Meaning and the Moral Sciences,* parte 4.

245 Willard V. O. Quine, «Reply to Chomsky», en Donald Davidson y Jaako Hintikka (eds.), *Words and Objections: Essays on the Work of W. V. Quine,* Reidel, Dordrecht, 1969, p. 303.

246 Dagfinn Føllesdal, «Meaning and Experience», en Samuel Guttenplan (ed.), *Mind and Language,* Oxford University Press, Oxford, 1975, p. 32.

247 Desarrollo más este tema en el ensayo 6, *infra.*

248 Agradezco a Barbara Hermstein Smith sus comentarios a una primera versión de este artículo, que han dado lugar a revisiones muy útiles.

8

EL IDEALISMO DEL SIGLO XIX Y EL TEXTUALISMO DEL XX

I

En el siglo pasado hubo filósofos que mantenían que todo cuanto había eran ideas. En el nuestro hay autores que escriben como si no hubiera otra cosa que textos. Entre estos autores, a quienes denominaré *textualistas*, cabe incluir, por ejemplo, la llamada *Yale School* de crítica literaria, agrupada en torno a Harold Bloom, Geoffrey Hartmann, J. H. Hillis Miller y Paul De Man, pensadores *postestructuralistas* franceses como Jacques Derrida y Michel Foucault, historiadores como Hayden White y científicos sociales como Paul Rabinow. Algunos de estos autores toman a Heidegger como punto de partida, aunque, por lo general, los filósofos ejercen un influjo relativamente remoto. El centro de gravedad del movimiento intelectual integrado por dichos autores no es la filosofía, sino la crítica literaria. En este ensayo me propongo establecer las semejanzas y las diferencias existentes entre este movimiento y el idealismo decimonónico.

La primera semejanza reside en que ambos movimientos son contrarios a la ciencia natural. Los dos sugieren que la figura del científico natural no debería ser la figura cultural dominante, que el conocimiento científico no es lo que realmente importa. Ambos hacen hincapié en la existencia de otro punto de vista que, de un modo u otro, se sitúa por encima del de la ciencia. Nos aconsejan guardarnos de pensar que el pensamiento humano culmina con la aplicación del *método científico*. Ambos dotan a la *cultura literaria*, tal como la llamaba C. P. Snow, una imagen propia y una serie de recursos retóricos.

Ambos movimientos también se asemejan en un segundo sentido, a saber, en su insistencia en negar toda posible comparación entre el lenguaje o el pensamiento humanos y una realidad en bruto, no mediada. Los idealistas partían de la tesis de Berkeley, con arreglo a la cual nada puede asemejarse a una idea salvo otra idea. Los textualistas parten de la tesis de que todos los problemas, tópicos y distinciones son relativos al lenguaje; son resultado de nuestra decisión de utilizar determinado vocabulario, de practicar determinado juego lingüístico. Ambos hacen uso de este argumento para poner a la ciencia natural en su sitio. Kant, señalaban los idealistas, ya había demostrado la condición meramente instrumental de los conceptos de la ciencia natural, utensilios de los que la mente se servía para sintetizar las impresiones de los sentidos; habida cuenta de esto, la mente solo puede conocer un mundo fenoménico. En términos textualistas, esto viene a decir que el vocabulario de la ciencia es solo uno entre otros muchos; no es más que el vocabulario que empleamos para la predicción y el control de la naturaleza, y no como el fisicalismo querría hacernos ver, el Vocabulario Propio de la Naturaleza. Idealistas y textualistas se valen del mismo argumento para exaltar la función del arte. Para los primeros, el arte podía hacernos acceder a esa parte de nosotros mismos —la parte nouménica, libre, espiritual— que la ciencia no puede ni siquiera ver. Para los segundos, la conciencia que el artista tiene de estar creando y no descubriendo —y, en concreto, el hecho de que el artista modernista e irónico sea consciente de que son los textos, y no las cosas, los que motivan su quehacer— le elevan sobre el científico. Ambos movimientos tachan al científico de ingenuo por cuanto piensa que está haciendo algo *más* que reunir ideas o construir nuevos textos.

Confío en que ambas semejanzas basten para justificar mi empeño en hacer del textualismo el equivalente moderno del idealismo, en concebir a los textualistas como descendientes espirituales de los idealistas, como miembros de una misma especie adaptada a un nuevo entorno. Defenderé que el primer entorno difiere del segundo en que a comienzos del siglo XIX existía una disciplina bien definida y reputada, la filosofía, que se erigía en

arquitectónica de la cultura; una disciplina en cuyo seno se podían discutir tesis metafísicas.

Dicha disciplina ya no existe en nuestra cultura. A diferencia del idealismo, el textualismo no está basado en una tesis metafísica. Cuando filósofos como Derrida afirman cosas del tipo «Nada hay fuera del texto» no están haciendo teoría, no pretenden el aval de argumentos epistemológicos o semánticos. Lo que más bien hacen es propugnar, aforística y sibilinamente, que determinado entramado de ideas: la verdad como correspondencia, el lenguaje como descripción, la literatura como imitación, deben abandonarse. Pero con ello no pretenden haber descubierto la naturaleza *real* de la verdad, del lenguaje o de la literatura, sino que, por el contrario, pretenden incluir el mismo concepto de descubrimiento (de dichas cosas) dentro del marco intelectual que debemos abandonar, parte de lo que Heidegger denomina *metafísica de la presencia* o *tradición ontoteológica*.

Dar la espalda a esa tradición significa destronar la idea que tiempo atrás aunó a realistas e idealistas en una empresa común llamada *filosofía*, la idea de que existe una cuasiciencia capaz de sopesar las consideraciones a favor o en contra de determinada concepción de la realidad o del conocimiento. Cuando los textualistas califican de obsoleto el vocabulario que dio forma a polémicas como las que libraron idealistas y positivistas decimonónicos —polémicas que, más que ser reformuladas y clarificadas (al gusto de algunos filósofos analíticos contemporáneos), han de ser descartadas— no apelan a *argumento filosófico* alguno. Cierto es que, de vez en cuando, los textualistas defienden que Heidegger terminó con la metafísica, al igual que los positivistas solían jactarse de que Carnap había sido su verdugo. Pero a uno y a otros les une la jactancia. Heidegger no anunció un nuevo descubrimiento filosófico, a diferencia de Carnap, quien sí proclamó haber descubierto algo sobre el lenguaje. La misma idea de adoptar un nuevo vocabulario *porque se ha descubierto cierto estado de cosas* es simplemente un elemento más de la «metafísica de la presencia» que Heidegger quiere deconstruir.

Lo que vengo afirmando es que, en primer lugar, idealismo y textualismo tienen en común su oposición a la ciencia en tanto que paradigma de la actividad humana, y que, en segundo lugar, difieren en que, mientras que el primero es una doctrina filosófica, el segundo es una expresión de sospecha hacia la filosofía. Es posible aunar ambos argumentos afirmando que, mientras que el idealismo del siglo XIX quiere que un tipo de ciencia (la filosofía) ocupe el lugar de otra (la ciencia natural) como centro de la cultura, el textualismo del siglo XX quiere que este centro lo ocupe la literatura, considerando a ambas, ciencia y filosofía, como géneros literarios, en el mejor de los casos. En lo que queda de este ensayo intentaré refinar esta cruda formulación para hacerla plausible. Empezaré por definir los términos que la componen atendiendo a los usos que quiero darles.

Entenderé por *ciencia* un tipo de actividades en las que la argumentación es relativamente simple: una actividad en la que cabe coincidir con respecto a ciertos principios generales que rigen el discurso en determinada área, para después aspirar al consenso concatenando inferencias entre estos principios y proposiciones menos generales al tiempo que más interesantes. Desde Kant, la filosofía ha pretendido ser una ciencia capaz de juzgar a todas las demás. En tanto que ciencia del conocimiento, ciencia de la ciencia, *Wissenschaftlehre*, *Erkenntnistheorie*, pretendía descubrir aquellos principios generales que dotaban de cientificidad al conocimiento científico, «fundamentándose» a sí misma al tiempo que a las demás ciencias.

Una de las características de la ciencia es que el vocabulario al que se acude a la hora de formular los problemas obtiene el consenso de todos quienes se consideran cualificados para realizar contribuciones al tema en cuestión. El vocabulario puede cambiar, aunque esto solo se debe al descubrimiento de una nueva teoría que explica mejor los mismos fenómenos, invocando un nuevo conjunto de términos teóricos. El vocabulario en el que se describen los *explananda* ha de permanecer invariable. Por otra parte, una de las características de lo que denominaré *literatura* es la posibilidad de lograr introducir con éxito un género relativamente nuevo de poesía,

novela o ensayo crítico *sin* necesidad de argumentar. Su éxito no requiere ulterior explicación, esto es, no se debe a que haya buenas razones para descartar la antigua forma de escribir poemas, novelas o ensayos en favor de la nueva. No existe un vocabulario invariable en el que describir los valores que defender, los objetos que imitar, las emociones que expresar, etc., en forma de ensayos, poemas o novelas. La *crítica literaria* es *acientífica* precisamente porque cada vez que alguien intenta elaborar ese vocabulario solo logra ponerse en ridículo. No *queremos* que las obras literarias puedan someterse a crítica con una terminología previamente conocida; queremos que tanto estas obras como su crítica nos ofrezcan *nuevas* terminologías. Así pues, por *literatura* entenderé aquellas áreas de la cultura que, siendo bastante conscientes de lo que hacen, renuncian al consenso en torno a un englobante vocabulario crítico, renunciando con ello a la argumentación.

Con toda su tosquedad, esta forma de separar ciencia y literatura tiene al menos el mérito de poner de relieve una distinción de igual importancia para el idealismo como para el textualismo, a saber, la distinción entre averiguar si una proposición es verdadera y averiguar si un vocabulario es bueno. Llamemos *romanticismo* a la tesis que atribuye mayor importancia para la vida humana a los vocabularios que empleamos que a las proposiciones que creemos. Así las cosas, cabe afirmar que el romanticismo es el nexo que une idealismo metafísico y textualismo literario. Como ya decía, ambos nos recuerdan que los científicos no ven la naturaleza con ojos impolutos, que las proposiciones de la ciencia no son meras transcripciones de lo que se presenta ante nuestros sentidos. Ambos llegan a la conclusión de que el vocabulario científico actual no es más que uno entre varios, al que no hay por qué conceder primacía, como tampoco hay por qué reducir a ese vocabulario todos los demás. Ambos ponen sus peros a la pretensión científica de haber descubierto el verdadero modo de ser de las cosas, considerándola algo a lo que poner coto. En su opinión, el científico descubre verdades meramente *científicas*, *empíricas*, *fenoménicas*, *positivas* o *técnicas*. Tales epítetos despreciativos expresan la sospecha de que la ciencia opera sirviéndose de procedimientos meramente

mecánicos, comprobando el valor de verdad de las proposiciones, actuando como capataz de un almacén que hace el inventario del universo de acuerdo con un esquema predeterminado. El sentido en que la ciencia es algo banal, salvo en aquellos raros momentos creativos en los que irrumpe un Galileo o un Darwin e impone un nuevo esquema, es la esencia del romanticismo. El romanticismo invierte los valores que, en la tercera *Crítica*, Kant asignara al juicio de determinación y reflexión. Ve en el primero —la ejemplificación de conceptos apelando a criterios comunes, públicos— una actividad que se reduce a la obtención de *consenso.* Kant pensaba que *conocimiento*, nombre que daba al resultado de dicha actividad, era un término que expresaba elogio. El romanticismo acepta la idea de que lo objetivo es lo que se pliega a una regla, pero le da otro sentido, de modo que la objetividad se convierte en *mera* conformidad con la regla, en limitarse a seguir a la mayoría, en mero consenso. Por el contrario, el romanticismo da la mayor importancia al juicio reflexivo, a la actividad que prescinde de reglas, buscando conceptos bajo los que subsumir particulares (o, por extensión, construyendo nuevos conceptos *transgresores*, en el sentido de que quedan fuera de las viejas reglas). Kant, al afirmar que el juicio estético no es cognitivo porque no puede atenerse a reglas, le adscribe un estatuto de segundo orden, el estatuto que la cultura científica siempre ha asignado a la literaria. Por el contrario, cuando el romanticismo afirma que la ciencia es *meramente* cognitiva, trata de volver las tornas.

En resumen, el idealismo metafísico postkantiano era la variante propiamente filosófica del romanticismo, mientras que el textualismo es su variante postfilosófica. En la siguiente sección argumentaré que la filosofía y el idealismo emergieron y sucumbieron a la par. En la sección III discutiré la relación entre el textualismo, en tanto que romanticismo postfilosófico, y el pragmatismo; defenderé que el pragmatismo es, usando un *oxymoron*, filosofía postfilosófica. Por último, en la sección IV, me ocuparé de algunas críticas que suelen recibir tanto el textualismo como el pragmatismo.

II

Maurice Mandelbaum, en su libro *History*, *Man and Reason*, nos dice que en el período postilustrado «fue significativo el surgimiento de nuevas formas de pensar y de nuevos cánones evaluativos», y que en este período de aproximadamente cien años —más o menos coincidente con el siglo XIX— «existían solo dos corrientes principales de pensamiento filosófico, cada cual con un grado relativamente alto de continuidad [...] idealismo metafísico y positivismo». Define el idealismo metafísico como la concepción según la cual

> dentro de la experiencia humana podemos hallar la clave para comprender la naturaleza última de la realidad, clave que se pone de manifiesto en aquellos rasgos que distinguen al hombre como ser espiritual[249].

Como Mandelbaum subraya, para no abrigar dudas respecto de esta concepción hay que creer que podría existir algo como «la naturaleza última de la realidad». Asimismo, hay que creer que la ciencia podría no ser la última palabra sobre el asunto, incluso sin salirnos de «la experiencia natural humana» y sin buscar fuentes de información sobrenaturales. Pero ¿por qué alguien habría de abrigar una u otra de ambas creencias? ¿Qué pudo llevar a alguien a pensar que además de la ciencia también podría haber algo llamado *metafísica*?

Si, súbitamente, planteamos a alguien la pregunta «¿Cuál es la naturaleza última de la realidad?», no sabrá por dónde empezar. Es necesario saber qué valdría como posible respuesta. En este punto, la Ilustración se había limitado a señalar las diferencias entre la imagen del mundo que ofrecen Aquino y Dante y la ofrecida por Newton y Lavoisier. Se dijo que la primera era producto de la superstición; la segunda de la razón. Antes de Kant, nadie pensó en una tercera alternativa denominada *filosofía*. Los llamados *filósofos modernos* anteriores a Kant no estaban haciendo algo claramente diferenciable de la ciencia. Algunos eran psicólogos, a la manera de Locke y Hume, que ofrecían lo que Kant llamaría una *psicología del entendimiento humano* con la esperanza de hacer en el espacio interior lo que Newton había hecho en el exterior, con una

concepción cuasimecánica del funcionamiento de nuestras mentes. Se trataba de extender la imagen mecánica del mundo, y no de criticarla, fundamentarla o reemplazarla. Otros eran científicos apologetas de la tradición religiosa, a la manera de Leibniz, que intentaban introducir clandestinamente buena parte del vocabulario aristotélico dentro de la ciencia. Pero, de nuevo, no se trataba de criticar, fundamentar o substituir a la ciencia, sino de reestructurarla con la esperanza de unir la tríada Dios, Libertad e Inmortalidad. Las concepciones de la ciencia de Locke y de Leibniz se asemejaban respectivamente a las de B. F. Skinner y LeComte de Noüy. Ni el uno ni el otro creían posible que ciertas disciplinas autónomas, distintas en materia y metodología de la ciencia natural, demostrasen la verdad de una tercera concepción acerca de la naturaleza última de la realidad.

Para creer en esa posibilidad, es necesario saber primero qué forma podría cobrar dicha alternativa. El idealismo —la tesis de que la naturaleza última de la realidad «se pone de manifiesto en aquellos rasgos que distinguen al hombre como ser espiritual»— no es tan solo *una* posibilidad; es con mucho la *única* posibilidad que se ha ofrecido. Pero con Berkeley y Kant el idealismo se aparta radicalmente de la tradición que parte de Anaxágoras y que sigue con Platón y las variantes del platonismo. En ella, la tesis de la irrealidad del mundo material no se aducía como resultado de la argumentación científica, como solución a un problema que la ciencia tenía pendiente. Para Berkeley, por el contrario, el idealismo consistía precisamente en eso, un método limpio para hacer frente a una dificultad originada por la nueva doctrina *científica* de que la mente solo percibe sus propias ideas. Como afirma George Pitcher, la *hermosa y extravagante* filosofía de Berkeley se basa, entre otras cosas, «en una explicación sobria y bien informada de la percepción de los sentidos»[250]. El problema al que Berkeley se enfrentaba nacía del hecho de que, como dijo Hume, «podemos observar que es universalmente admitido por los filósofos que nada hay realmente presente a la mente sino sus percepciones, sean impresiones o ideas, y que los objetos externos nos son conocidos solamente por

las percepciones que ocasionan»[251]. Los *filósofos* en cuestión eran autores como Locke, que practicaban lo que hoy llamaríamos *psicología*, y, en concreto, psicología perceptiva. Berkeley renunció a actuar como psicólogo al proponer una reconstrucción demasiado *precipitada y desaseada* del rompecabezas en el que encajar cada idea con el objeto al que se le asemeja, a saber, que «*nada* puede ser semejante a una idea excepto otra idea». A sus contemporáneos les resultó chocante, como también resulta chocante para los biólogos evolutivos de hoy, la tesis pampsiquista de que toda la materia está viva. Pero el problema no reside en que la idea sea una majadería, sino que es tan abstracta y vacía que, sencillamente, no *ayuda* a resolver nada.

No obstante, la figura de Berkeley es importante para entender por qué el idealismo llegó a tomarse en serio, aun cuando su propia versión sea una mera curiosidad. El idealismo de Berkeley no es la *extratransmundaneidad* platónica, sino una respuesta sobria a una pregunta científica, el problema lockeano en torno a la semejanza de las ideas con sus objetos. Hume llegó a generalizar el problema de Locke, planteando si teníamos algún derecho a hablar siquiera de *objetos*, cosa que permitió a Kant convertir una cuestión científica, la relativa a los mecanismos psicofisiológicos, en una cuestión *de iure*, la relativa a la legitimidad de la propia ciencia. Y lo hizo estableciendo tres puntos:

> *a*) Es posible resolver el problema de la naturaleza de la verdad científica limitándonos a afirmar que la ciencia corresponde a un mundo transcendentalmente ideal, construido y no descubierto.
> *b*) Es posible explicar la diferencia entre construir y descubrir, entre la idealidad y realidad transcendentales, limitándonos a contraponer el uso de las *ideas* en el conocimiento con el uso de la *voluntad* en la acción: la ciencia y la moralidad.
> *c*) La filosofía transcendental, como disciplina que puede elevarse tanto sobre la ciencia como sobre la moralidad para asignarles sus respectivas esferas, sustituye a la ciencia en tanto que disciplina que determina la naturaleza última de la realidad.

De este modo, Kant perfeccionó la idea ilustrada de una oposición entre ciencia y religión, razón y superstición, tomando un problema científico no resuelto —la naturaleza del conocimiento— y transformándolo en una cuestión concerniente a la *posibilidad* del conocimiento. Esta transmutación pudo llevarse a cabo una vez aceptado el reto de Berkeley: «*nada* puede ser semejante a una idea excepto otra idea», para después darle la siguiente formulación: «ninguna idea puede ser verdadera de cosa alguna, salvo de un mundo hecho de ideas». Ahora bien, la idea de un mundo hecho de ideas necesita el respaldo de un sujeto a quien estas le pertenezcan. Ya que Kant no podía disponer del Dios de Berkeley, se vio obligado a crear un yo transcendental que hiciese dicha tarea. Como se apresuraron a señalar los sucesores de Kant, solo hay una forma de dar sentido al yo transcendental: identificarlo con un yo pensable, pero incognoscible, que, a su vez, es el sujeto moral, el yo nouménico autónomo.

Llegados a este punto, el idealismo deja de ser una mera curiosidad intelectual. Pues ahora no *solo* nos ofrece un truco de prestidigitador, una solución *ad hoc* tipo Berkeley, al problema de la relación entre sensaciones y objetos externos, sino también una solución al problema de la integración del arte, la religión y la moralidad en el seno de la imagen galileana del mundo. Desde el momento en que se podía ver una manera de solventar esta ligeramente vergonzosa dificultad espiritual como corolario de la solución a un problema científico perfectamente respetable, era posible pensar que la disciplina que ofrecía ambas soluciones *reemplazaba a la ciencia*, al tiempo que hacía que la desconfianza de Rousseau hacia la Ilustración cobrara visos de credibilidad. De este modo, la filosofía acaba por ser tanto una *ciencia* (¿acaso no ha logrado dar respuesta a un problema que la ciencia fue incapaz de resolver?) como un modo de recuperar lo que la ciencia había apartado de sí: la moralidad y la religión. Ambas podían hallarse ahora dentro de los límites de la mera razón. Pues la filosofía había descubierto que el radio de acción de la razón era mayor que el de la ciencia, con lo que había probado ser una especie de *superciencia*.

Hasta este momento, mi argumentación ha girado en torno a la necesidad del idealismo transcendental para hacer plausible la idea de que una disciplina llamada *filosofía* pudiese transcender tanto la religión como la ciencia, dándonos un tercer y definitivo punto de vista sobre la naturaleza última de la realidad. A mi modo de ver, el sistema kantiano empezó por adueñarse del prestigio de la ciencia dando solución a un problema científico, para después hacer pasar a la ciencia a un segundo plano dentro del conjunto de las actividades del hombre. Pasó la filosofía a un primer plano, demostrando cómo obtener lo mejor de la religión y de la ciencia, mirando a ambas por encima del hombro. El idealismo cobraba así el aspecto de una tesis científica —de una tesis por la que verdaderamente podía *abogarse* — gracias a un núcleo común a Berkeley y a Kant, a saber, su preocupación por el problema psicológico heredado de Locke, la relación de las sensaciones con sus objetos. La filosofía se convirtió así en una especie de *superciencia:* gracias al núcleo común a Kant y a Hegel, a saber, su solución al problema de la relación entre la ciencia y el arte, la moral y la religión. Una de las corrientes del idealismo transcendental vuelve sobre los pasos de Newton y Locke, sobre la forma de las ideas y el problema de la percepción. El resto se vuelca hacia Schiller, Hegel y el romanticismo. Esta doble vertiente nos ayuda a explicar por qué el idealismo transcendental pudo parecer una verdad demostrable en las primeras décadas del siglo XIX. También nos ayuda a explicar por qué la filosofía transcendental pudo parecer una contribución radicalmente nueva y decisiva, tal como pudo parecerlo la ciencia newtoniana un siglo atrás. Ambas ilusiones fueron posibles gracias a que uno de los polos kantianos se adueñó del prestigio del otro. El carácter argumentativo que la primera *Crítica* comparte con los *Principia* de Newton y el *Essay* de Locke creó un aura de *Wissenschaftlichkeit* que se extendió sobre las *Críticas* segunda y tercera, y que incluso alcanzó a Fichte.

Con todo, el siguiente paso en el desarrollo del idealismo fue el principio del fin del idealismo y de la filosofía. Hegel decidió que la filosofía tenía que ser especulativa, y no meramente reflexiva; cambió de nombre al Yo Transcendental, denominándolo *La Idea*

(sic) y expuso la concepción de la ciencia galileana como una figura más de la consciencia, como uno de los muchos modos de autoexpresión de la Idea. Si Kant hubiera vivido lo suficiente como para leer la *Fenomenología*, se habría percatado de que la filosofía se las había arreglado para permanecer en la segura senda de la ciencia durante veinticinco años. Hegel retuvo el nombre de *ciencia* privando a esta de su sello distintivo: la voluntad de aceptar un vocabulario neutral en el que formular los problemas y posibilitar así la argumentación. Al abrigo de la invención kantiana, una nueva superciencia llamada filosofía, Hegel inauguró un género literario en el que no había indicio alguno de argumentación, pero que reclamaba obsesivamente para sí el título de *System der Wissenschaft*, *Wissenschaft der Logik* o *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften.*

En tiempos de Marx y Kierkegaard, todo el mundo decía que el gigante tenía los pies de barro; que, sea como fuere, el idealismo era una tesis indemostrable, pseudocientífica. A finales de siglo (en tiempos de Green y de Royce), el idealismo fue recortado y devuelto a su forma *fichteana,* una serie de vagos argumentos kantianos sobre la relación entre sensibilidad y juicio, con el añadido de un intenso fervor moral. Pero donde Fichte encuentra una verdad demostrable y el inicio de una nueva era en la historia del hombre, Green y Royce hallan con desconsuelo la mera opinión de un grupo de profesores. A finales de siglo la palabra *filosofía* ya era lo que hoy es: tan solo el nombre, como *filología clásica* y *psicología*, de un departamento académico donde se conservan como bien preciado los recuerdos de la esperanza propia de los jóvenes y sobrevive la melancolía en el anhelo de recuperar glorias pasadas. Kant y Fichte representan para nosotros, los profesores de filosofía, lo que Escalígero y Erasmo representan para nuestros colegas de *filología clásica*, o lo que Bain y Spencer representan para nuestros colegas los psicólogos. La filosofía es una disciplina académica autónoma que pretende erigirse en arquitectónica de la cultura en su conjunto, y no porque podamos justificar su autonomía o sus pretensiones, sino por lo que los idealistas alemanes proclamaron, a saber, que en dicha disciplina residía la esperanza de la humanidad. Pero hoy en

día, cuando el idealismo ha dejado de ser una opinión de *cualquiera*, cuando la polémica entre realismo e idealismo solo puede aprenderse en los libros de historia, los filósofos ya no se sienten tan seguros como para poder hablar de la naturaleza última de la realidad. Presienten que, por naturaleza, tienen derecho a presidir el resto de la cultura, mas no se imaginan cómo justificar dicha pretensión. Si mi explicación histórica resulta acertada, los filósofos no podrán restablecer dicho privilegio a menos que sean capaces de volver a ofrecer una teoría sobre la naturaleza última de la realidad que compita con la cosmovisión de la ciencia. Y dado que el idealismo representa la única tesis interesante al respecto, solo su resurrección prestará seriedad a las pretensiones del resto de la cultura. Ambas cosas parecen sumamente improbables.

III

El romanticismo fue el único resto del naufragio del idealismo metafísico en tanto que tesis científica y argumentable. En la sección I, definía el *romanticismo* como la tesis que establecía como única necesidad el hallazgo de un vocabulario apropiado, y no qué proposiciones eran verdaderas. Aunque parezca vago e inocuo, pienso que esta es la mejor manera de dar sentido a la insumisión ante la ciencia, principal legado de Hegel al siglo XIX. Hegel destrozó el ideal kantiano de la cientificidad de la filosofía, pero, como decía anteriormente, creó un nuevo género literario que mostraba la relatividad de la significación, su dependencia del vocabulario elegido, la desconcertante variedad de vocabularios susceptibles de elección y su inherente e inexorable inestabilidad. Hegel dejó claro de una vez por todas el hondo calado, la autoconsciencia absoluta que depara cada nuevo vocabulario, género, estilo o síntesis dialéctica: la consciencia de que ahora, y por primera vez, hemos entendido las cosas tal como verdaderamente son. También dejó del todo claro por qué esa certeza se desvanece en segundos. Mostró cómo la astucia de la razón se sirve del apasionamiento de cada generación, llevándola a la autoinmolación y a la autotransformación. Hegel escribe en el tono pausado e irónico

característico de la cultura literaria de nuestros días. La descripción romántica de Hegel del desarrollo del pensamiento —el despliegue del espíritu— es tan apropiada para la literatura y la política posthegeliana como inapropiada para la ciencia. Y aquí cabe responder «Tanto peor para Hegel» o «Tanto peor para la ciencia». Elegir entre ambas respuestas es elegir entre las *dos culturas* de las que nos habla Snow (y entre la filosofía *analítica* y la filosofía *continental*, que son, por así decirlo, las agencias de relaciones públicas de esas dos culturas). A partir de Hegel, los intelectuales que deseaban transformar el mundo, o transformarse a sí mismos, que no se conformaban con lo que la ciencia podía darles, sentían que tenían pleno derecho a *olvidarse* de ella. Hegel había puesto el estudio de la naturaleza en su lugar, un lugar relativamente bajo. Hegel también había demostrado que puede haber racionalidad sin argumentación, una racionalidad que, en un arrebato de libertad espiritual, opera fuera de los límites de lo que Kuhn llama *matriz disciplinar*. Pero la astucia de la razón se sirvió de Hegel para ir en contra de sus intenciones y redactar los fueros de nuestra cultura literaria moderna, cultura esta que pretende haber retomado y reformado todo cuanto era digno de conservar en la ciencia, la filosofía y la religión, mirando a las tres por encima del hombro. Se erige en guardián del bien público, en *pastor de la nación*, según la expresión de Coleridge. Esta es la cultura que abarca desde Carlyle a Isiah Berlín, desde Matthew Arnold a Lionel Trilling, desde Heine a Sartre, desde Baudelaire a Nabokov, desde Dostoievski a Doris Lessing, desde Emerson a Harold Bloom. Su exuberante complejidad no puede expresarse acudiendo a términos como *poesía*, *novela* o *cultura literaria*. La ilustración jamás podría haber anticipado un fenómeno como este. Kant no le reserva un lugar en su división tripartita de toda posible actividad humana: el conocimiento científico, la acción moral y el libre juego de las facultades cognitivas en el goce estético. Pero se diría que Hegel conocía perfectamente esa cultura incluso antes de nacer.

Yo diría que el principal legado del idealismo metafísico es la tenacidad de la cultura literaria para permanecer al margen de la ciencia, afirmar su superioridad respecto de ella y pretender dar voz

a las cosas verdaderamente importantes para los seres humanos. La insinuación kantiana de que aplicar el vocabulario de la *Verstand*, de la ciencia, era simplemente *una* de las muchas cosas valiosas que los seres humanos podían hacer, fue un paso imprescindible a la hora de hacer respetable una cultura laica, aunque no científica. Sin quererlo, Hegel ejemplificó lo que esta cultura podría ofrecernos (a saber, el sentido histórico de que todo principio y todo vocabulario era relativo a un lugar y a una época) dando así un segundo y no menos necesario paso. El romanticismo que Hegel aportará a la filosofía alimentó la esperanza de que la literatura sucediese a la filosofía, en que los nuevos géneros literarios que por entonces florecían iban a desvelar los secretos más íntimos del espíritu, lo que los filósofos siempre habían buscado.

Con todo, aún hubo un tercer paso en el proceso de estabilización de la autonomía y la supremacía de la cultura literaria, el que dieron Nietzsche y William James. Lo que aportaron fue el pragmatismo, que tomó el relevo del romanticismo. En vez de afirmar que el descubrimiento de nuevos vocabularios haría aflorar secretos recónditos, lo que dijeron fue que esas nuevas maneras de hablar podrían ayudarnos a conseguir lo que queríamos. En lugar de afirmar que la literatura podría suceder a la filosofía en la tarea de descubrir la Verdadera Realidad, renunciaron a la noción de verdad como correspondencia con la realidad. Nietzsche y James afirmaron, cada cual en su tono característico, que el *estatuto* propio de la filosofía no era otro que el que Kant y Fichte habían asignado a la ciencia: la creación de descripciones útiles o alentadoras. Nietzsche y James interpretaron el idealismo metafísico —y en términos generales, el ansia metafísica de decir algo sobre *la naturaleza última de la realidad*— en términos psicológicos, cosa que Marx, claro está, ya había hecho. Pero al revés que Marx, James y Nietzsche no pretendieron formular una nueva posición filosófica desde la cual mirar por encima del hombro al idealismo. Antes bien, abandonaron la búsqueda de un punto arquimédico desde el que contemplar la cultura. Renunciaron a la filosofía como ciencia primera. Aplicaron las metáforas constructivas de Kant y Hegel (frente a las tradicionales metáforas *heurísticas* y realistas), y no

solo a Kant y a Hegel, sino también *a sí mismos.* Como afirmaba Nietzsche, fueron la primera generación convencida de no poseer la verdad. Así pues, no les importaba *no* tener respuesta a la pregunta: «¿Quién te autoriza a decir cosas tan aterradoras de las personas?» Se contentaban con borrar el halo de palabras como *verdad*, *ciencia*, *conocimiento* y *realidad*, sin pretender ofrecer una concepción acerca de la naturaleza de las cosas así nombradas. El relevo del romanticismo por el pragmatismo en la esfera de la filosofía corrió parejo a un cambio en la concepción que la cultura literaria tenía de sí misma. En nuestro siglo, las grandes figuras de esa cultura —los grandes *modernistas*, llamémoslos así— han procurado mostrar cómo podrían ser nuestras vidas si antes no hubiéramos abrigado la esperanza de lo que Nietzsche dio en llamar *consuelo metafísico*. El movimiento que yo llamo *textualismo* mantiene una relación con el pragmatismo y con este *corpus* literario semejante a la relación que la tentativa decimonónica de hacer de la literatura el descubrimiento de la verdadera realidad mantuvo con el idealismo metafísico y la poesía romántica. Creo que entenderemos mejor el papel desempeñado por el textualismo en nuestra cultura si lo concebimos como el intento de pensar en términos radicalmente pragmáticos, abandonando de una vez por todas la idea de *descubrir la verdad*, común tanto a la ciencia como a la teología.

M. H. Abrams, en su ensayo sobre lo que él denomina *relectura* y yo *textualismo*, opone este movimiento a la concepción *humanista* tradicional, formulada en los siguientes términos:

> El autor lleva a efecto y deja constancia escrita de la significación que se comprometió a dar a los seres humanos y a las acciones que a éstos incumben, dirigiéndose a los lectores capaces de entender sus escritos. El lector se dispone a desentrañar lo que el autor ha escrito y ha querido dar a entender, haciendo uso de las dotes lingüísticas y literarias que comparte con el autor. Aproximándose al compromiso semántico contraído por el autor, el lector comprende el lenguaje de la obra[252].

Por el contrario, la noción textualista de la crítica hace oídos sordos a lo que el autor pretendía dar a conocer y se enfrenta a dos

opciones tácticas bien distintas. La primera de estas tácticas consiste, citando a Edward Said, en aproximarse al texto

> como algo que opera en soledad dentro de sí y que encierra un principio de coherencia interna privilegiado, o, lo que es lo mismo, un principio *a priori*, por desentrañar; por otra parte, el texto se convierte en una causa eficiente que produce determinados efectos en un (presunto) lector ideal[253].

La otra alternativa por la que el textualista puede optar consiste en abandonar la idea de texto como máquina que opera independientemente de su diseñador, y ofrecer lo que Bloom denomina una *retorcimiento radical* [*strong misreading*]. El crítico no se pregunta qué intenciones animan al autor o al texto, sino que se conforma con releer el texto de forma que este se pliegue a sus propios propósitos, remitiéndolo a lo que puede ayudar a cumplirlos. Y lo hace imponiendo sobre el texto un vocabulario —una *retícula*, en la terminología de Foucault— que puede ser del todo ajena a cualquier vocabulario perteneciente al texto o a su autor, para observar los resultados. El modelo a aplicar aquí no es el del espíritu curioso que colecciona artilugios mecánicos para destriparlos y averiguar cómo funcionan, sin preocuparse lo más mínimo de para qué sirven, sino el del psicoanalista que interpreta por las buenas un sueño o una broma como síntoma de una manía homicida.

Para comprender el textualismo, es importante observar tanto las semejanzas como las diferencias entre ambos modelos de crítica. Su mayor semejanza es que ambos parten de la condena pragmatista de la teoría de la verdad como correspondencia con la realidad. El textualista que afirma haber desentrañado el secreto del texto, haber descifrado su código, se enorgullece de haber permanecido impertérrito ante cualquier interpretación que del texto pudo haberse dado o ante cualquier cosa que el autor pudo haber dicho sobre su obra. El *retorcido radical*, como Foucault o Bloom, se enorgullece de lo mismo, de ser capaz de extraer del texto más cosas que el propio autor o sus fieles lectores. Ambos se distancian del realismo perfilado en el texto de Abrams antes citado. Se

diferencian en que el pragmatismo del primer crítico es algo desvaído. Cree de veras en la existencia de un código secreto que, una vez descubierto, permite una interpretación correcta del texto. Cree que la crítica es antes descubrimiento que creación. Al retorcido radical no le preocupa la distinción entre descubrir y crear, hallar y construir. Como James y Nietzsche, no cree que esta distinción sea útil. Critica para ver qué es lo que puede sacar, no por la satisfacción que pueda deparar una comprensión correcta. Quizá me haga entender mejor si reformuló la diferencia en cuestión. El crítico *humanista* del que nos habla Abrams cree que existe un vocabulario extenso, omniabarcante y común con el que describir la temática de las obras literarias. El primer tipo de textualista —el textualista débil — piensa que cada obra tiene su propio vocabulario, su propio código secreto, que no admite comparación con ningún otro. El textualista del segundo tipo —el textualista nato— dispone de su propio vocabulario y no se preocupa de si alguien más lo comparte. Según la explicación que vengo ofreciendo, el verdadero heredero de Nietzsche y James, y por tanto de Kant y Hegel, es el textualista nato. El textualista débil —el decodificador— es simplemente otra víctima del realismo, de la *metafísica de la presencia*. Está convencido de que, si permanece dentro de los límites de un texto, lo glosa y muestra cómo opera, habrá escapado de *la soberanía del significante*, habrá roto con el mito del lenguaje como espejo de la realidad, etc. Pero lo cierto es que está haciendo cuanto puede para imitar a la ciencia: aspira a un *método* para la crítica y a que todos vean que ha descifrado el código. Busca consuelo en el consenso, aunque solo sea el consenso de los lectores de revistas literarias, el mismo consenso que busca el biólogo molecular, aunque solo sea el consenso de otros trescientos biólogos moleculares que entienden su jerga y se interesan por su problema. El textualista nato intenta vivir sin ese consuelo. Admite lo que Nietzsche y James ya admitieron, a saber, que la idea de *método* presupone la idea de un *vocabulario privilegiado*, de un vocabulario que capta la esencia del objeto y que expresa sus verdaderas propiedades, y no las que nosotros leemos en él. Nietzsche y James afirmaban que ese vocabulario no era más que un mito, que incluso cuando hacemos ciencia, al igual que

cuando hacemos filosofía, nos limitamos a buscar un vocabulario que nos permita lograr nuestros propósitos.

En resumen: el idealismo metafísico solo fue una etapa de transición en la emergencia del romanticismo. La idea de que la filosofía podía ser la versión laica de la religión no fue más que una importante etapa de transición en el derrocamiento de la ciencia y la entronización de la literatura en el reino de la cultura. El romanticismo fue *aufgehoben* por el pragmatismo, por la tesis de que la importancia de los nuevos vocabularios no residía en su capacidad de decodificación, sino en su mera utilidad. El pragmatismo es el equivalente filosófico del modernismo literario, la literatura que se enorgullece de su autonomía y de su inventiva, más que de su capacidad de deparar verdaderas experiencias o de su descubrimiento de una significación preexistente. El textualismo nato extrae las consecuencias de la literatura del modernismo, abriendo así paso a una crítica genuinamente modernista.

Este resumen me permite retrotraerme a la analogía algo artificial que establecía al comienzo, a saber, la analogía entre afirmar que todo cuanto hay son ideas y afirmar que todo cuanto hay son textos. El único textualista que (a diferencia de Derrida, a quien se debe la autoría de este movimiento) defiende seriamente esta última afirmación, que suena un tanto metafísica, es el textualista débil: los críticos que creen haber dado por fin con el verdadero método de análisis de obras literarias, puesto que han dado por fin con la problemática fundamental sobre la que estas versan. Lo que posibilita este tipo de afirmación es que dichos críticos no han comprendido que, desde un punto de vista abiertamente pragmatista, no hay una diferencia importante entre mesas y textos, protones y poemas. Para un pragmatista, *todas* estas cosas son simplemente permanentes posibilidades de uso y, por consiguiente, de redescripción, reinterpretación y manipulación. Pero el textualista débil cree, con Dilthey y Gadamer, que hay una gran diferencia entre el quehacer de los científicos y el quehacer de los críticos[254]. Cree que el hecho de que, por lo general, exista un consenso entre los primeros, pero no entre los segundos, revela algo sobre la

naturaleza de sus respectivas materias, o sobre las particulares dificultades epistemológicas de sus respectivos métodos. El textualista nato se hace la misma pregunta con respecto a un texto que el ingeniero o el físico con respecto a un objeto físico problemático: ¿Cómo he de describirlo para que concuerde con los fines que persigo? En contadas ocasiones, surge un gran físico o un gran crítico y nos presenta un vocabulario que nos permite obrar un sinnúmero de nuevos prodigios. En ese momento podemos jactarnos de haber averiguado la verdadera naturaleza de la materia, de la poesía o de cualquier otra cosa. Pero el espíritu de Hegel, encarnado en la filosofía romántica de la ciencia de Kuhn o en la filosofía de la poesía romántica de Bloom, nos recuerda que los vocabularios son tan mortales como los hombres. El pragmatista nos recuerda que un vocabulario nuevo y útil no es más que *eso*, un vocabulario, y no una visión repentina y no mediada de la verdadera naturaleza de las cosas o de los textos.

Como suele ocurrir con las sentencias lacónicas, la tesis de Derrida de que «No hay nada fuera del texto» es cierta con respecto a lo que implícitamente niega y falsa con respecto a lo que explícitamente afirma. La tesis de que los textos no se refieren a otra cosa que textos tiene tan poca fuerza como la vieja perogrullada pragmatista de que toda determinación de un referente se formula en un vocabulario. De modo que lo que comparamos son dos descripciones de una cosa y no una descripción con la cosa en sí. A su vez, esta perogrullada no es más que una prolongación del *dictum* kantiano «Las intuiciones sin conceptos son ciegas», lo cual, a su vez, era una formulación sofisticada del comentario ingenioso de Berkeley: «Nada puede ser semejante a una idea salvo otra idea». Las tesis mencionadas no son sino formas engañosas de afirmar que la realidad jamás se nos presentará desnuda, pura y dura ante nuestros ojos. El textualismo no tiene nada que añadir a esta afirmación, salvo otra imagen engañosa: la imagen de que el mundo consta de todo lo escrito en los vocabularios hasta ahora empleados. Las prácticas del textualista tampoco tienen nada que añadir, salvo algunos espléndidos casos en los que el autor desconocía cierto vocabulario que puede describir perfectamente su

texto. Pero esta idea —la idea de que el vocabulario descriptivo propio de una persona no tiene por qué ser el que nos permita entenderla— no necesita ningún respaldo metafísico, epistemológico o semántico. Pertenece a esa clase de afirmaciones que llegan a convencernos solo tras muchos ejemplos de las prácticas que inspiran. Son textualistas natos como Bloom y Foucault quienes se encargan de ofrecer dichos ejemplos.

De ahí que concluya que el textualismo no tiene nada que añadir al romanticismo y al pragmatismo, salvo ejemplos de lo que se puede lograr tras dejar de preocuparnos por cuestiones realistas como «¿Es eso lo que verdaderamente *dice* el texto?», «¿Cómo es posible *argumentar* que el texto verdaderamente versa sobre eso?», «¿Cómo distinguir lo que está en el texto de lo que el crítico vierte en este?». Afirmar que el mundo solo consta de textos suena tan extravagante y ocioso como afirmar que lo único que existe es materia en movimiento o posibilidades permanentes de sensación. Irónicamente entendida, la tesis de que todo cuanto hay son textos vendría a decir: «Tiene tanto sentido decir que los átomos son los textos de Demócrito como decir que Demócrito es simplemente una agrupación de átomos. Ambos dichos intentan dotar a un vocabulario de un *status* privilegiado, por lo que compiten en estupidez». Literalmente entendida, sin embargo, no es sino una tesis metafísica más. Por desgracia, todavía hoy hay quien nos dice solemnemente que *la filosofía ha demostrado* que el lenguaje no se refiere a nada no lingüístico y que, por consiguiente, todo de lo que se puede hablar es de textos. Dicha tesis corre pareja con la que establece que Kant demostró que no podemos conocer la cosa en sí. Ambas afirmaciones descansan en una falsa oposición entre una suerte de visión no discursiva y no mediada de lo real y nuestra verdadera forma de hablar y de pensar. Ambas cometen el error de inferir «No podemos pensar ni hablar salvo sobre lo que nuestro pensamiento o nuestro lenguaje ha creado» a partir de «No podemos pensar sin conceptos, o hablar sin palabras».

La peor forma de defender una tesis tan plausible como que, en la actualidad, la literatura ha ocupado en nuestra cultura el lugar que antes correspondía a la religión, la ciencia y la filosofía, es buscar un

fundamento filosófico para las prácticas de la crítica literaria[255]. Sería como defender la ciencia galileana fundamentándola en las Sagradas Escrituras o defender el idealismo transcendental como el último logro de la investigación psicológica. Sería admitir la autoridad de un monarca destronado para defender las pretensiones de un usurpador. Los argumentos que una disciplina usurpadora aduce en defensa de su presidencia sobre el resto de la cultura solo pueden basarse mostrando su capacidad para situar a las demás disciplinas en su sitio. Y esto es lo que la cultura literaria viene haciendo, y con notable éxito, lo que hizo la ciencia cuando desplazó a la religión y lo que hizo la filosofía idealista cuando desplazó momentáneamente a la ciencia. La ciencia no *demostró* la falsedad de la religión, como tampoco la filosofía demostró el carácter meramente fenoménico de la ciencia. Del mismo modo, la literatura modernista no puede demostrar que la *metafísica de la presencia* sea un género pasado de moda. Pero todas ellas han podido formular su propuesta, sin argumentarla.

IV

Cuando afirmo que el textualismo solo añade una metáfora más al romanticismo de Hegel y al pragmatismo de James y Nietzsche, me sumo a críticos del textualismo como Gerald Graff. Graff acierta al afirmar que las actuales corrientes de crítica literaria desarrollan temas ya formulados por la Nueva Crítica: «Los supuestos modernistas acerca del lenguaje, el conocimiento y la experiencia»[256], supuestos que opone al antiguo concepto de literatura, conforme al cual esta puede «ayudar al hombre a comprender el verdadero modo de ser de las cosas, y no meramente su modo de aparecer ante nuestra consciencia»[257]. También está en lo cierto cuando afirma que solo en contadas ocasiones se aducen argumentos en defensa de estos supuestos. Mas creo que se equivoca cuando afirma que entre la tesis de que el lenguaje no puede guardar correspondencia alguna con la realidad, y la actual tendencia interpretativa especializada en leer toda obra literaria

como un comentario sobre su propia problemática epistemológica, solo dista un corto paso[258].

Pero lo cierto es que dicho paso es bastante largo y hacia atrás. La tendencia de la que habla Graff existe de hecho, aunque se trata de una tendencia a pensar que la literatura puede ocupar el puesto de la filosofía *imitando* a esta, sobre todo en su carácter *epistemológico.* La epistemología sigue conservando su buen tono para los textualistas débiles. Creen que al atribuir al poeta una epistemología le están haciendo un cumplido. Incluso llegan a creer que, cuando critican su teoría del conocimiento, abandonan su condición de meros críticos, para pasar a ser, de hecho, filósofos. Como si los guerreros pudieran llegar a creer (equivocadamente) que atemorizan al populacho cubriéndose con togas andrajosas arrancadas a los senadores locales. Creo que Graff y quienes han puesto el dedo en la presunción solemne y estrambótica de la crítica textualista de los últimos años, tienen razón en sospechar que estos críticos querrían arrogarse el (presunto) prestigio de la filosofía sin tener que aducir argumentos.

Con todo, discrepo de Graff, sobre todo en lo que sigue:

> La escritura, para conseguir sus fines, ha de emanar de una filosofía de la vida coherente y convincente, o, al menos, del aspecto de la vida del que se ocupa el escritor. No parece haber modo de escapar a la necesidad de que la literatura se base en una ideología, incluso si esta ideología pone a toda ideología en cuestión. El mismo acto de desestimar todo realismo «ingenuo» presupone un punto de vista objetivo[259].

En mi opinión, Graff se equivoca con respecto a la capacidad de la literatura para conseguir sus fines. Nos colocaría ante la disyuntiva entre afirmar que Baudelaire o Nabokov no lograron sus fines y afirmar que su ironía expresaba «una filosofía de la vida coherente y convincente». Ninguna de ambas alternativas resulta atractiva. Creo que tampoco sabe bien qué se requiere para desestimar la verdad del realismo. No es necesario proponer una teoría *objetiva* con respecto a la verdadera naturaleza de la realidad, del conocimiento o del lenguaje. Para derrotar al oponente, no necesitamos adoptar su

vocabulario, su método o su estilo. Hobbes no disponía de argumentos contra la cosmovisión de Dante; el único argumento científico que Kant adujo para demostrar el carácter fenoménico de la ciencia resultó ser pésimo; Nietzsche y James no tenían argumentos epistemológicos en favor del pragmatismo. Todos y cada uno de estos pensadores nos presentaron una nueva forma de vida intelectual, rogándonos apreciar qué ventajas tenían sobre las antiguas. Los textualistas de nuestros días nos presentan otra nueva forma de vida. Buscar argumentos epistemológicos a su favor tiene tan poco sentido como pretender que nos ofrece una nueva y mejor manera de hacer epistemología.

En mi opinión, las objeciones de peso contra el textualismo no son de carácter epistemológico, sino moral. Escritores como Lionel Trilling y M. H. Abrams se unirían a Graff a la hora de formular tales objeciones. Abrams se adhiere a Bloom a la hora de oponerse al proyecto de Derrida y Foucault de eliminar al autor del texto, substituyendo la influencia humana por la intertextualidad inhumana. Pero es incapaz de aceptar las descripciones que Bloom da de sus libros sobre Yeats y Stevens como *retorcimientos radicales*. Piensa que la mayoría de las veces Bloom interpreta a Yeats y Stevens correctamente, en el viejo y buen sentido realista de *corrección*, y desearía que Bloom lo admitiese, pues quiere que Yeats y Stevens sean algo más que agua llevada al molino de sus sucesores. Cree que el tratamiento de Bloom impugna la integridad moral de ambos. Por si fuera poco, quiere convertir la crítica literaria en un campo de batalla en el que uno pueda aducir argumentos, y, por consiguiente, en un campo en el que uno *no* puede poner sus cepos donde le plazca con el ánimo de obtener «retorcimientos creativos o interesantes»[260].

Pese a admitir que lo que denomina *relectura* puede tener «cosas nuevas y apasionantes que decir en torno a una obra literaria discutida hasta la saciedad», Abrams piensa que «la elección entre la relectura radical y la lectura tradicional ha de tener en cuenta los costes culturales de la primera opción»:

> con ello perdemos acceso a una inagotable diversidad de obras literarias en cuanto textos resueltamente significativos por, para y sobre los seres humanos, y también a las reflexiones instructivas que sobre tales textos hicieron los humanistas y críticos que nos precedieron, desde Aristóteles hasta Trilling[261].

Este comentario lleva implícito el punto de vista moral que Abrams comparte con Trilling, a saber, que cuando todo pasa, cuando a los intelectuales se les agotan sus triquiñuelas, la moralidad queda, como objeto de reflexión, ampliamente compartida, como algo susceptible de descubrimiento, que no de creación, pues obra ya dentro de la conciencia común de cada cual. Es esta creencia kantiana la que, en mi opinión, condujo a Trilling a oponerse a uno de los rasgos más característicos del romanticismo y de nuestra cultura literaria, su capacidad de convertir a los escritores en *figuras*, término que define como sigue:

> figuras, esto es, espíritus creativos cuya obra requiere un estudio particularmente meticuloso, pues en ella han de discernirse significados, e incluso fuerzas ocultas, que hacen de ella algo más que lo que, en un sentido vago y general, llamamos literatura, en incluso que lo que creemos es buena literatura, acercándola a la máxima sabiduría sacra que pueda lograrse en nuestra cultura[262].

Trilling repite aquí lo que Kant dijera de la *metafísica de escuela*, de los hombres eruditos que pretenden saber más de la moral y de sus presuntos *fundamentos* que el buen ciudadano de la calle. Esta es la cara de Kant que mira hacia Rousseau y no hacia Hegel, su faceta democrática y no elitista, que pone la cultura al servicio del pueblo (y no el pueblo al servicio de la cultura, como en Hegel). Trilling, Abrams y Graff no desean que haya una sabiduría sacra que tenga prioridad sobre la conciencia moral común. Por tanto, se resisten a la pretensión romántica de convertir al poeta en *figura*, como también se resisten a que un intérprete retorcido se vea libre de la obligación de aducir argumentos contra quienes se oponen a su interpretación. Quieren que la crítica se dedique a sacar a la luz una moral ya existente, que se explaye sobre ella y que la

enriquezca. Por eso se niegan a admitir la inexistencia de un vocabulario común en cuyos términos los críticos puedan discutir el grado en que la crítica cumple esa tarea.

Tal objeción moral contra el textualismo se aplica también a la tesis pragmatista de que todo vocabulario, incluso el de nuestra imaginación y nuestra consciencia liberal, es un mero alto en el camino histórico. Se dirige también contra la indiferencia de la cultura ordinaria respecto a los asuntos normales del común de los mortales. Condena a Nietzsche, Nabokov, Bloom y Foucault, quienes logran sus fines a costa de una excesiva mengua moral. Dicho en los términos preferidos por el pragmatista, esto quiere decir que las interpretaciones del intelectual retorcido, su búsqueda de una sabiduría sacra, sirven de estímulo a su imaginación moral privada, pero pagando un alto precio: la separación de sus semejantes[263].

Pienso que en esta objeción moral reside la verdadera importancia del debate en torno al textualismo y al pragmatismo. No tengo ninguna manera de deshacerme de ella. Debería hacerlo distinguiendo dos tipos de textualistas natos, Bloom y Foucault, por ejemplo. Bloom es un pragmatista tipo James, mientras que Foucault es un pragmatista tipo Nietzsche. En James y en Bloom, el pragmatismo aflora en su identificación con las luchas que libran los hombres en su finitud. En Foucault y en Nietzsche, en el desprecio de su propia finitud, en su búsqueda de cierta fuerza todopoderosa y sobrehumana a la que uno hace entrega de su propia identidad. Bloom aborda los textos preservando nuestro sentido de finitud común a los hombres, oscilando entre el poeta y su poema, mientras que Foucault lo hace con vistas a eliminar al autor —y, a decir verdad, con vistas a eliminar la mismísima idea de *hombre*— hasta que no quede rastro de él. No tengo el menor deseo de defender el antihumanismo de Foucault, pero sí de alabar la idea de comunidad humana que Bloom abraza. Pero ignoro cómo defender esta opción aduciendo argumentos, ni siquiera dando una relación precisa de las diferencias relevantes entre ambas opciones. Para hacerlo tendría que ofrecer un tratamiento exhaustivo de la posibilidad de combinar la satisfacción personal, la autorrealización privada, con la moral

pública, o, lo que es lo mismo, tendría que ofrecer una teoría de la justicia.

---

249 Maurice Mandelbaum, *History, Man and Reason,* Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1971, p. 6.

250 George Pitcher, *Berkeley,* Routledge and Kegan Paul, Londres, 1977, p. 4.

251 David Hume, *Treatise,* I, ii, 4.

252 M. H. Abrams, «How to Do Things with Texts», *Partisan Review,* 46 (1979).

253 Edward Said, «Roads Taken and Not Taken in Contemporary Criticism», *Contemporary Literature*, 17 (verano de 1976), p. 337. En este artículo, Said traza una distinción entre autores como Bloom y Foucault (y otros, como Bate y Lukács), por una parte, y críticos textualistas que ejemplifican el enfoque descrito en el pasaje citado, por otra. *Grosso modo,* esta distinción es análoga a la que yo establezco entre textualistas natos y textualistas débiles, aunque Said formula la distinción en términos de «formalidad *versus* materialidad» y no en términos de «pragmatismo total *versus* pragmatismo parcial».

254 Véanse mis críticas a las opiniones diltheyianas de Charles Taylor en «A Reply to Dreyfus and Taylor», *TheReview of Metaphysics,* 33 (1980), pp. 36-46, e *infra,* ensayo 11.

255 Así pues, cuando en el prefacio de *Deconstruction and Criticism,* The Seabury Press, Nueva York, 1979, p. 6, Geoffrey Hartaran afirma que la interacción entre la crítica literaria y la filosofía daría buenos frutos, me huelo que se limita a mostrarse condescendiente ante un enemigo derrotado. Pero tal vez quepa interpretarlo de modo que afirme, con toda razón, que resultaría útil que la gente muy leída en filosofía se uniese con la gente muy leída en poesía de modo que ambas corrientes de textos confluyesen, estableciéndose nexos entre ellas.

256 Gerald Graff, *Literature Against Itself,* University of Chicago Press, Chicago, 1979, p. 5.

257 *Ibid*., p. 7.

258 *Ibid.*, p. 9.

259 *Ibid.*, p. 11.

260 Cf. Abrams, «How to...», pp. 584-585.

261 *Ibid.*, p. 588.

262 Lionel Trilling, «Why We Read Jane Austen», en *The Last Decade,* Harcourt/Brace Jovanovich, Nueva York, 1979, pp. 206-207.

263 En el ensayo 9, *supra,* he abordado (sin llegar a ninguna conclusión) el problema de la peligrosidad moral del pragmatismo.

9

PRAGMATISMO, RELATIVISMO E IRRACIONALISMO

PARTE I: PRAGMATISMO

Pragmatismo es una palabra vaga, ambigua y demasiado socorrida. Aun así, da nombre al máximo orgullo de la tradición intelectual de nuestro país. Ningún otro escritor americano ha sugerido una propuesta tan radical para hacer de nuestro futuro algo distinto de nuestro pasado como la que han hecho James y Dewey. Sin embargo, ambos escritores han caído hoy día en el olvido. Muchos filósofos creen que la filosofía analítica ha heredado lo mejor del pragmatismo, adaptándolo a sus necesidades. En concreto, piensan que el pragmatismo ha propuesto ciertas revisiones holistas de las doctrinas atomistas de los primeros empiristas lógicos. Hasta aquí, no hay nada malo en esta interpretación del pragmatismo. Con todo, dicha interpretación pasa por alto la verdadera importancia de James y Dewey. El empirismo lógico fue una variante de la filosofía canónica, académica, neokantiana y centrada en la epistemología. Sería deseable no equiparar la propuesta de los grandes pragmatistas con una variación holista de esta variante, sino con una ruptura con la tradición epistemológica kantiana en su conjunto. Si nos obstinamos en atribuir a James o a Dewey *teorías de la verdad* o *teorías de la moralidad*, los malentenderemos. Pasaremos por alto sus críticas de la supuestamente obligatoria existencia de teorías acerca de dichas cuestiones. No alcanzaremos a ver lo radical que fue su pensamiento, lo implacable de su crítica del proyecto —común a Kant, Husserl, Russell y C. I. Lewis— de conversión de la filosofía en una disciplina fundamentadora.

Uno de los síntomas de esta mala orientación es cierta tendencia a sobrestimar a Peirce. Los elogios que Peirce recibe se deben en

parte a su desarrollo de ciertas nociones lógicas y a su dedicación a ciertos problemas técnicos (como el del condicional contrafáctico) retomados por los positivistas lógicos. Pero el principal motivo de la inmerecida apoteosis de Peirce radica en que su teoría general de los signos parece una anticipación del descubrimiento de la importancia del lenguaje. No obstante, pese a todas sus genialidades, Peirce jamás tuvo claro *para qué* quería una teoría general de los signos, qué forma podría cobrar, ni cuál era su supuesta relación con la lógica o con la epistemología. Su contribución al pragmatismo se redujo a darle un nombre y al haber inspirado a James. Pero el propio Peirce siguió siendo el más kantiano de los filósofos, el que estaba más convencido de que la filosofía nos dotaba de un contexto omniabarcante y ahistórico que permitía asignar a cualquier otro discurso el lugar y el rango que le son propios. James y Dewey reaccionaron precisamente contra el supuesto kantiano de la existencia de dicho contexto, que podía ser descubierto por la epistemología o por la semántica. Es en esta reacción donde hemos de incidir, si queremos entender la verdadera importancia de ambos autores.

Esta reacción se encuentra en otros filósofos que en la actualidad están más de moda que James o Dewey: por ejemplo, Nietzsche o Heidegger. Sin embargo, y a diferencia de Nietzsche y de Heidegger, no cometieron el error de enemistarse con la comunidad que convierte al científico natural en su héroe moral, la comunidad de intelectuales laicos que cobró consciencia de sí durante la Ilustración. James y Dewey no se opusieron a la elección ilustrada del científico como parangón moral, ni a la civilización tecnológica que la ciencia había propiciado. Escribieron, cosa que Nietzsche y Heidegger no hicieron, con la esperanza de reformar la sociedad. Nos invitaban a liberar nuestra incipiente civilización descartando el proyecto de *fundamentar* nuestra cultura, nuestras vivencias morales, nuestros credos religiosos, sobre *bases filosóficas*. Nos pedían que nos librásemos de la neurosis cartesiana inextricablemente unida a la búsqueda de la certeza (uno de los resultados de la nueva y amenazante cosmología de Galileo), a la búsqueda de *valores espirituales eternos* (una de las reacciones

frente a Darwin), y de la aspiración de la filosofía académica, a saber: constituirse en el tribunal de la razón pura que dé respuesta al historicismo hegeliano. Nos pedían que viésemos el carácter *reaccionario* del proyecto kantiano de asentar el pensamiento o la cultura en una matriz ahistórica e inalterable. Veían tan absurda la idealización kantiana de Newton y la idealización spenceriana de Darwin, como la idealización platónica de Pitágoras y la idealización tomista de Aristóteles.

Con todo, el énfasis en este mensaje de esperanza y liberación social, hace que James y Dewey parezcan profetas más que pensadores. Esto llevaría a engaño. Ambos tenían cosas que decir acerca de la verdad, el conocimiento y la moralidad, aun cuando no tuviesen *teorías* al respecto, entendidas a modo de respuestas a problemas de manual. En lo que sigue, ofreceré tres breves caracterizaciones, a modo de eslóganes, de lo que pienso que son las doctrinas centrales de ambos.

Según mi primera caracterización del pragmatismo, este es sencillamente la aplicación del antiesencialismo a nociones como *verdad*, *conocimiento*, *lenguaje*, *moralidad* y otros objetos semejantes de especulación filosófica. Pongamos por caso la definición que James da de *lo verdadero*: «aquello cuya creencia resulta beneficiosa». Sus críticos han visto en esta algo tan fuera de lugar, tan antifilosófico, como sugerir que la esencia de una aspirina es que es buena para los dolores de cabeza. Sin embargo, lo que James quería dar a entender es que no *hay* nada más profundo que decir al respecto: la verdad no es la clase de cosa que *tenga* una esencia. Más concretamente, James quería hacernos ver que de nada sirve decir que la verdad es *correspondencia con la realidad*. Partiendo de un lenguaje y de una concepción del mundo, cierto es que podemos emparejar fragmentos del lenguaje con fragmentos del mundo tal como lo concebimos, de manera que se establezca un isomorfismo entre las estructuras internas de las oraciones que creemos verdaderas y las relaciones que las cosas mantienen en el mundo. Cuando espetamos sin pensar informes rutinarios como «Esto es agua», «Eso es rojo», «Eso es repugnante» o «Eso es inmoral», es fácil concebir nuestras breves oraciones categóricas

como descripciones, o como símbolos que encajan entre sí para formar un mapa. De hecho, tal tipo de informes sí que emparejan pequeños fragmentos del lenguaje con pequeños fragmentos del mundo. Pero, una vez que pasamos a enunciados hipotéticos universales y negativos, tal emparejamiento, aunque pueda llevarse a término, se convierte en algo confuso y *ad hoc.* James objetaba que semejante dedicación no nos ayudaría a entender por qué resulta beneficioso creer oraciones verdaderas, ni tampoco pondría de manifiesto que nuestra actual concepción del mundo es la que por lo general debemos abrigar, ni por qué debemos hacerlo. Con todo, nadie habría ido en busca de una *teoría* de la verdad de no necesitar respuestas a estas últimas preguntas. Quienes quieren que la verdad tenga una esencia, quieren que el conocimiento, la racionalidad, la investigación, o la relación entre el conocimiento y su objeto, también la tengan. Es más, quieren poder hacer uso de su conocimiento de tales esencias para criticar concepciones que consideran falsas, y que el rumbo del progreso venga marcado por el descubrimiento de más verdades. James piensa que estas esperanzas son vanas. Ya no hay esencias a la vista. Ya no hay manera de dirigir, criticar o justificar epistemológicamente el curso de la investigación en su conjunto.

Los pragmatistas nos dicen que es más bien en el vocabulario de la práctica que en el de la teoría, más bien en el de la acción que en el de la contemplación, donde podemos decir algo provechoso acerca de la verdad. Nadie se dedica a la semántica o a la epistemología por que quiera saber cómo describe el mundo el enunciado «Esto es rojo». Por el contrario, queremos saber hasta qué punto las concepciones de Pasteur acerca de la enfermedad describen fielmente el mundo, contrariamente a las de Paracelso, o qué es exactamente aquello que Marx describió con mayor precisión que Maquiavelo. Pero llegados a este punto, el vocabulario de la *descripción* nos falla. Cuando pasamos de las oraciones aisladas a los vocabularios y a las teorías, la terminología crítica abandona con toda naturalidad las metáforas isomórficas, simbólicas y cartográficas para atenerse al léxico de la utilidad, de la conveniencia y de la probabilidad de lograr nuestros propósitos.

Afirmar que existe un isomorfismo entre las partes de las oraciones verdaderas debidamente analizadas y las partes del mundo con ellas emparejadas parece plausible cuando se trata de oraciones como «Júpiter tiene satélites». No lo parece tanto en el caso de «La Tierra gira alrededor del Sol», menos aún para «El movimiento natural no existe» y en absoluto para «El universo es infinito». Cuando queremos aprobar o condenar oraciones del último tipo, mostramos cómo la decisión de aseverarlas está inextricablemente unida a todo un conjunto de decisiones sobre qué terminología emplear, qué libros leer, en qué proyectos embarcarnos, qué vida llevar. En este aspecto se asemejan a oraciones como «No hay más ley que el amor» y «La historia se reduce a la lucha de clases». Llegados aquí, el vocabulario relativo a isomorfismos, descripciones y mapas está totalmente fuera de lugar, como sin duda lo está la noción de que algo sea verdadero *de los objetos.* Si preguntamos de qué objetos son presuntamente verdaderas dichas oraciones, solo obtendremos por respuesta una repetición inútil de los términos que en ellas ofician de sujeto: *el universo*, *la ley*, *la historia*. O algo más inútil si cabe, una invocación a *los hechos* o al *modo de ser del mundo*. La manera natural de enfocar dichas oraciones, nos dice Dewey, no es preguntar: «¿Reflejan la verdad?», sino más bien: «¿Qué significaría creerlas? ¿Qué sucedería si lo hiciese? ¿A qué me comprometería?» El vocabulario de la contemplación, la visión y la *theoría* nos traiciona tan pronto como hacemos frente a la teoría y no a la observación, a la programación y no a los *inputs.* La actividad de la mente contemplativa, cuando se aleja de los estímulos del momento y amplía sus miras, se acerca más a una decisión sobre lo que *hacer* que a una decisión sobre la exactitud de una representación. El *dictum* de James acerca de la verdad establece que el vocabulario de la práctica es ineliminable y que no hay distinción de género entre las ciencias y las técnicas, la reflexión moral o el arte.

De modo que una segunda caracterización del pragmatismo podría seguir esta línea: no hay diferencia epistemológica entre la verdad de lo que es y la verdad de lo que debe ser, como tampoco hay diferencia metafísica entre hechos y valores, ni diferencia metodológica entre moralidad y ciencia. No hace falta ser

pragmatista para creer que Platón se equivocaba al equiparar la filosofía moral con el descubrimiento de la esencia de la bondad, al igual que Kant y Mill se equivocaban en su intento de reducir la elección moral a una regla. Mas cualquier razón que nos haga pensar que estaban en un error también nos hará pensar que la tradición epistemológica cometía un desatino cuando buscaba la esencia de la ciencia e intentaba reducir la racionalidad a una regla. Para los pragmatistas, toda investigación —sea científica o sea moral — sigue las pautas de una deliberación en torno a las ventajas relativas de diversas alternativas concretas. La idea de que, tanto en la ciencia como en la filosofía, el *método* puede reemplazar a la deliberación sobre las distintas respuestas que la especulación ofrece, es la mera expresión de un deseo. Como lo es la idea de que el hombre moralmente juicioso resuelve sus dilemas consultando en su memoria la Idea de Bien o apelando al artículo pertinente de la ley moral. Es el mito de que la racionalidad consiste en la sujeción a reglas. Según este mito platónico, la vida de la razón no es la de la conversación platónica, sino un estado iluminado de consciencia en el cual uno jamás ha de preguntarse si ha agotado todas las descripciones o las explicaciones de determinada situación. Se limita a adquirir creencias verdaderas obedeciendo procedimientos mecánicos.

La filosofía tradicional, platónica y de corte epistemológico consiste en la búsqueda de tales procedimientos. Es la búsqueda de la manera de evitar conversar y deliberar para simplemente dejar constancia de cómo son las cosas. La idea es adquirir creencias sobre cuestiones de importancia plegándonos al modelo de la percepción visual tanto como nos sea posible: exponiéndonos a un objeto y respondiendo ante él de acuerdo con un programa. Este afán en que la *theoría* substituya a la *phronesis* es lo que subyace al intento de establecer que el enunciado «El movimiento natural no existe» describe objetos en la misma medida que «El gato está sobre la estera». También subyace a la esperanza de hallar una estructuración de objetos que quede descrita en la oración «El amor es preferible al odio», y a la frustración que provoca el darnos cuenta de que no puede haber tales objetos. Según los

pragmatistas, la gran falacia de la tradición consiste en pensar que las metáforas de la visión, la correspondencia, la cartografía, la descripción y la representación, aplicables a afirmaciones rutinarias y de escasa relevancia, también pueden aplicarse a afirmaciones discutibles y de mayor entidad. Este error de base da pie a la idea de que allí donde no hay objetos que sirvan de imagen de una correspondencia no podemos aspirar a la racionalidad sino a la inclinación, la pasión y la voluntad. Por consiguiente, cuando el pragmatista ataca la noción de verdad como representación fiel, ataca también las distinciones tradicionales entre razón y deseo, razón y apetito, razón y voluntad. Pues ninguna de estas distinciones tiene sentido a menos que se conciba la razón tomando como modelo la visión, a menos que nos obcequemos en lo que Dewey denominaba *la teoría contemplativa del conocimiento*.

El pragmatista nos dice que tras deshacernos de este modelo vemos la imposibilidad de la idea platónica de la vida de la razón. Una vida dedicada a la representación fiel de objetos equivaldría a una vida dedicada a consignar los resultados de cálculo, a razonar *per sorites*, a invalidar el mundo de lo sensible, a idear casos siguiendo criterios carentes de ambigüedad, a obtener una visión correcta de las cosas. Dentro de lo que Kuhn denomina *ciencia normal*, o de cualquier otro contexto social que se le asemeje, es ciertamente posible llevar esa vida. Pero, para el platónico, la conformidad con las normas *sociales* no es suficiente. Desea no estar meramente sujeto a las disciplinas del presente, sino a la naturaleza ahistórica e *inhumana* de la realidad en sí. Este impulso cobra dos formas: la inicial estrategia platónica de postular nuevos *objetos* que correspondan a proposiciones atesoradas y la estrategia kantiana para hallar *principios* que definan la esencia del conocimiento, de la representación, de la moralidad o de la racionalidad. Mas esta diferencia de enfoque carece de importancia comparada con el común afán de escapar del vocabulario y las prácticas de nuestro tiempo y descubrir algo ahistórico y necesario a lo que aferrarnos. Me refiero al afán por responder preguntas como «¿Por qué he de creer lo que se me antoja verdadero?» o «¿Por qué he de cumplir lo que creo estar obligado a cumplir?» apelando a una

instancia *superior* a las razones comunes, sucintas y concretas que nos llevan a nuestra manera de entender nuestro presente. Este afán es común a los idealistas decimonónicos y a los realistas científicos de nuestro siglo, a Russell y a Husserl; es un rasgo distintivo de la tradición filosófica de Occidente y de la cultura que encarna dicha tradición. Tanto James y Dewey como Nietzsche y Heidegger nos invitan a abandonar esa tradición y esa cultura.

Valga como resumen esta tercera y última caracterización del pragmatismo: según la doctrina de este movimiento, la investigación no tiene ningún otro límite que el que impone la conversación; no tiene ningún límite general que venga dictado por la naturaleza de los objetos, de la mente o del lenguaje, sino solo ciertas limitaciones deducibles de los dictámenes de nuestros colegas. Lo que obliga al hablante debidamente adiestrado a creer que la mancha que tiene ante él es roja *no* guarda ninguna analogía con las creencias más candentes y controvertidas que provocan la reflexión epistemológica. El pragmatista nos dice que de nada sirve esperar que los objetos nos compelan a tener creencias verdaderas de sí mismos, ni tratar de enfocarlos con un ojo mental clarividente, un método riguroso o un lenguaje transparente. Desea que abandonemos la idea de que Dios, la evolución o cualquier otro garante de nuestra actual cosmovisión, nos ha programado para realizar descripciones verbales exactas, y que la filosofía nos ayuda a conocernos a nosotros mismos permitiéndonos leer nuestro propio programa. La verdad obliga solo en el sentido de que, como sugería Peirce, nos es imposible pensar que una tesis capaz de resistir toda objeción pueda ser falsa. Pero las objeciones —los límites que impone la conversación— no pueden anticiparse. Ningún método puede hacernos saber *cuándo* hemos alcanzado la verdad o si estamos más cerca de ella que antes.

Prefiero esta tercera caracterización del pragmatismo ya que, a mi modo de ver, saca a la luz una elección fundamental a la que se enfrenta el pensamiento reflexivo: aceptar el carácter contingente de los puntos de partida o intentar escapar de esta contingencia. Aceptar la contingencia de los puntos de partida significa aceptar como única guía el legado de nuestros prójimos y nuestra

conversación con ellos. Intentar escapar de ella equivale a esperar en convertirnos en una máquina debidamente programada. Era precisamente dicha esperanza la que, según Platón, podría cumplirse en el plano superior de la dicotomía, tras abandonar el reino de las hipótesis. Los cristianos vienen esperando que se cumpla simplemente con oír la voz de Dios en nuestro fuero íntimo, mientras que los cartesianos creen que podría cumplirse haciendo *tabula rasa* y yendo en pos de lo indubitable. Desde Kant, los filósofos vienen creyendo que podría cumplirse averiguando cuál es la estructura *a priori* de cualquier investigación, lenguaje o estructura social posibles. Si abandonamos esta esperanza perderemos lo que Nietzsche llamaba *confort metafísico*, pero quizá restablezcamos nuestro sentimiento de pertenecer a una comunidad. Nuestra integración en una comunidad —en una sociedad, una tradición política, un legado intelectual— se acentúa cuando la vemos como *nuestra*, y no de la *naturaleza*, como una comunidad *creada* y no *descubierta*, como una más de entre las muchas que el hombre ha creado. Al fin y al cabo, nos dice el pragmatista, lo que cuenta es nuestra lealtad hacia otros seres humanos unidos contra el oscurantismo, no nuestra aspiración a tener una visión correcta de las cosas. Cuando James argumentaba, en contra de realistas e idealistas, que «la huella de la serpiente humana está por todas partes» nos recordaba que debíamos estar contentos de participar en proyectos humanos falibles y temporales, y no de obedecer cánones permanentes y no humanos.

PARTE II: RELATIVISMO

El *relativismo* es la concepción según la cual cualquier creencia sobre determinado tema, o quizá sobre *cualesquiera* temas, vale tanto como la que más. Pero nadie opina así. Exceptuando algún que otro estudiante de primer curso adepto a cualquier causa, no nos toparemos con alguien que otorgue igual validez a dos opiniones incompatibles sobre un tema de importancia. Los filósofos *acusados* de *relativismo* son aquellos que defienden que las razones para

optar por una de estas opiniones son menos algorítmicas de lo que se pensaba. De forma que uno puede ser tildado de relativista por mantener que la familiaridad terminológica constituye un criterio de elección teórica para la ciencia física, o que la congruencia con las instituciones de las democracias parlamentarias existentes sirve de criterio en la filosofía social. Cuando se recurre a tales criterios, sus oponentes alegan que la posición filosófica a la que conducen parte del supuesto de la primacía arbitraria de *nuestro esquema conceptual*, de nuestros propósitos o de nuestras instituciones. Lo que se le critica aquí es no haber cumplido la tarea que suele ocupar a los filósofos: explicar por qué nuestro marco conceptual, nuestra cultura, nuestro lenguaje, o lo que sea, se halla por fin en el buen camino: en contacto con la realidad física, con la ley moral, con los números reales o con alguna otra especie de objeto que aguarde pacientemente a que alguien lo copie. De modo que no se trata de que haya gente que crea que cualquier opinión es tan buena como la que más y gente que no lo crea, sino de que hay quienes creen que solo la conversación puede hacer valer nuestra cultura, nuestros propósitos o nuestras intuiciones, mientras que otros siguen aspirando a otros tipos de validación.

Si *hubiera* relativistas, serían fáciles de refutar, claro está. Solo tendríamos que emplear alguna variante de los argumentos autorreferenciales que Sócrates adujo contra Protágoras. Mas uno solo puede librar tales ingeniosas escaramuzas dialécticas contra enemigos ficticios que idee a su medida. El relativista que afirma poder decantarse por alguna pretensión firme de creencia frente a otras incompatibles apelando simplemente a consideraciones *no racionales* o *no cognitivas* es otro más de los adversarios imaginarios del filósofo platónico o kantiano, que habita en el mismo reino fantástico que el solipsista, el escéptico y el nihilista moral. Faltos de ilusiones, o ávidos de fantasía, los platónicos y los kantianos juegan de vez en cuando a ser algún que otro de estos personajes. Pero al hacerlo jamás se toman en serio el relativismo, el escepticismo o el nihilismo como posibles alternativas de hacer las cosas de otra manera. Adoptan estas posiciones con vistas a establecer *tesis filosóficas*, es decir, jugadas de una partida con oponentes ficticios y

no con participantes en un proyecto común. El que se ligue pragmatismo a relativismo obedece a la confusión entre la actitud del pragmatista frente a las teorías *filosóficas* y su actitud frente a las teorías *de veras.* James y Dewey son, a buen seguro, relativistas metafilosóficos, aunque en un sentido bastante restringido. A saber: piensan que la elección entre teorías filosóficas incompatibles del género kantiano o platónico es impracticable e inservible. Tales teorías constituyen tentativas de fundamentar algún elemento de nuestras prácticas en algo exterior a ellas. Los pragmatistas equiparan dicho proyecto de fundamentación a una rueda dentada que no desempeña ninguna función en el mecanismo. Y en esto, a mi entender, llevan toda la razón. Apenas uno descubre las categorías del entendimiento puro que rigen el período newtoniano, surge alguien que elabora una lista perfectamente válida para otro aristotélico o einsteiniano. Apenas uno formula un imperativo categórico para los cristianos, aparece alguien que formula otro aplicable a los caníbales. Apenas uno desarrolla una epistemología evolutiva que explica el alto grado de éxito de nuestra ciencia, algún otro escribe un relato de ciencia-ficción acerca de epistemólogos evolutivos monstruosos y de mirada extraviada que ensalzan a científicos del mismo jaez por el valor que sus monstruosas teorías tienen para la supervivencia. Y si es fácil practicar este juego es porque ninguna de estas teorías filosóficas cuesta mucho trabajo. Lo que cuesta trabajo son las teorías explicativas que los científicos formulan a fuerza de paciencia e ingenio, o la moral y las instituciones que las sociedades establecen con sudor y lágrimas. El filósofo platónico o kantiano se limita a hacer suyos estos resultados de primer grado, ascenderlos unos cuantos grados de abstracción, inventar un vocabulario epistemológico o semántico al que traducirlos y proclamar que los ha *fundamentado.*

El término *relativismo* solo parece hacer referencia a una concepción inquietante, que merece ser refutada, cuando atañe a teorías *de veras*, no a meras teorías filosóficas. A nadie le importa realmente si existen formulaciones alternativas e incompatibles de un imperativo categórico o de las categorías del entendimiento puro. *Sí* nos importa que existan cosmologías o propuestas de cambio

político alternativas, concretas y pormenorizadas. Cuando se presenta una de estas alternativas, la debatimos, y no sobre la base de categorías o principios, sino sobre las respectivas ventajas y desventajas concretas que su aceptación reporta. El relativismo es un tema tan manido entre los filósofos platónicos y kantianos porque creen que, por ser relativista con respecto de las teorías filosóficas —los intentos de *fundamentar* teorías de primer grado—, uno está abocado a serlo con respecto a las propias teorías de primer nivel. Si alguien realmente creyese que el valor de una teoría depende de su fundamentación filosófica, albergaría serias dudas sobre la física, o sobre la democracia, que solo desaparecerían una vez superado el relativismo con respecto a las teorías filosóficas. Afortunadamente, casi nadie cree en algo así.

Lo que la gente de hecho cree es que merecería la pena integrar nuestras concepciones de la democracia, las matemáticas, la física, Dios, etc., en una interpretación coherente de la dependencia recíproca de todo cuanto hay. Para obtener dicha visión sinóptica a menudo tenemos que cambiar de opinión sobre muchos temas concretos. Pero este proceso holista de reajuste es simplemente un apaño a gran escala. No tiene nada que ver con la idea platónico-kantiana de fundamentación. Esta última supone hallar constricciones, demostrar ciertas necesidades y descubrir principios inmutables a los que subordinarnos. Cuando resulta que hay tantas constricciones, necesidades y principios como estrellas, lo único que cambia es la actitud hacia los filósofos por parte del resto de la cultura. A partir de Kant, quienes no son filósofos vienen teniendo cada vez más claro que un filósofo verdaderamente profesional prácticamente puede fundamentar filosóficamente todo. De ahí que, a lo largo de nuestro siglo, los filósofos hayan venido aislándose cada vez más del resto de la cultura. Para el resto de los intelectuales, nuestras pretensiones de justificar y clarificar dicho aislamiento han quedado reducidas a lo puramente irrisorio.

PARTE III: IRRACIONALISIMO

Puede parecer que mi tratamiento del relativismo haya esquivado los verdaderos problemas. Tal vez nadie sea relativista. Quizá *relativismo no* sea el nombre apropiado para lo que tantos filósofos ven de malo en el pragmatismo. Pero lo cierto es que *hay* un problema importante por alguna parte. Se trata de un verdadero problema, aunque no sea fácil de formular ni de darle forma de argumento. Intentaré sacarlo a la luz en dos contextos distintos, uno microcósmico y otro macrocósmico. El problema microcósmico atañe a la filosofía en uno de sus sentidos más parroquiales, a saber, las actividades de la *American Philosophical Association.* Tradicionalmente, el dilema entre ir de por libre y ser edificante o plegarse a la argumentación y ser profesional ha causado mucho revuelo en nuestra asociación. Por lo que a mi tema respecta, todo ello se reduce a si es posible ser pragmatistas y seguir siendo profesionales. El problema macrocósmico atañe a la filosofía en su sentido más amplio: como el intento de ver la interdependencia de las cosas. Se trata de la contienda entre Sócrates y los tiranos, entre los amantes de la argumentación y los amantes de la retórica del autoengaño. A efectos de mi tema, se trata de saber si podemos ser pragmatistas sin traicionar a Sócrates, sin caer en el irracionalismo.

Abordo en primer lugar el problema microcósmico del profesionalismo —que en sí mismo carece de importancia— simplemente porque a veces confundimos este problema con el del irracionalismo —que sí la tiene— y porque con ello ayudamos a sacarla a la luz este último. El problema de si los profesores de filosofía han de ser personas edificantes movilizó a nuestra asociación en sus primeras décadas. James pensaba que sí, y se mostraba receloso ante la creciente profesionalización de la disciplina. Arthur Lovejoy, el mayor enemigo del pragmatismo, veía en esto último una clara bendición. Dando voz a lo que Russell defendía en Inglaterra y al mismo tiempo Husserl en Alemania, Lovejoy instaba al decimosexto congreso anual de la APA a hacer de la filosofía una ciencia. Deseaba que la APA organizase su programa sobre la base de debates debidamente estructurados en torno problemas netamente definidos, de manera que al final de cada

convención hubiera un acuerdo sobre quién había vencido[264]. Lovejoy insistía en que la filosofía podía ser edificante y visionaria *o* podía producir «verdades objetivas, verificables y claramente comunicables», pero no ambas cosas. James habría estado de acuerdo. También él pensaba que uno *no* podía ser a la vez un pragmatista y un profesional. Con todo, James concebía la profesionalización como un colapso nervioso y no como un triunfo de la racionalidad. Pensaba que *no* era probable que la actividad consistente en ver la interdependencia de las cosas produjese «verdades objetivas, verificables y claramente comunicables», hecho al que tampoco concedía gran importancia.

Sobra decir que Lovejoy ganó esta batalla. Si uno comparte su convicción de que los filósofos han de seguir los pasos de los científicos tanto como les sea posible, aceptará de buena gana esta victoria. De lo contrario, verá a la APA en su septuagésimo sexto aniversario a la luz de la máxima de Goethe, a saber, que debemos ser cautelosos con nuestros deseos juveniles, pues se cumplirán en nuestra vejez. La actitud que uno adopte dependerá de que subsuma los problemas del momento bajo los problemas eternos del pensamiento humano —de que establezca su continuidad con los problemas abordados por Platón, Kant o Lovejoy— o de que los reduzca a tentativas modernas de resucitar problemas ya obsoletos. Según Lovejoy, la distancia existente entre los filósofos y el resto de la intelectualidad es la misma que la que separa a los físicos y los a legos. Dicha distancia no resulta de la artificialidad de los problemas en cuestión, sino del desarrollo de métodos técnicos y exactos para el tratamiento de problemas reales. No obstante, si uno comparte el antiesencialismo pragmatista, tenderá a concebir los problemas que en la actualidad reciben soluciones «objetivas, verificables y claramente comunicables» a modo de reliquias históricas, de restos de la errada búsqueda ilustrada de la esencia oculta del conocimiento y de la moralidad. Este es el punto de vista de muchos otros intelectuales, quienes piensan que nosotros, los profesores de filosofía, estamos atrapados en un túnel del tiempo, intentando volver a vivir en la Ilustración.

Si he sacado a colación el problema parroquial de la profesionalización de la filosofía no ha sido para inclinar la balanza hacia uno u otro lado, sino para indicar el origen de las pasiones del antipragmatista. Me refiero a su creencia en el acuerdo y el consenso racional como objetivos necesarios de la conversación, la cual practicamos para poder prescindir de toda conversación ulterior. El antipragmatista cree que la conversación solo tiene sentido si se cumple algo así como la teoría platónica de la *anamnesis:* si todos disponemos en nuestro interior de puntos de partida naturales del pensamiento, reconoceremos el vocabulario que mejor los formula en cuanto los escuchemos. Pues solo así podrá haber un fin natural de la conversación. La Ilustración confiaba en hallar dicho vocabulario —nuestro propio vocabulario natural, por así decirlo. Lovejoy —quien se describía como un *Aufklärer* impenitente— deseaba seguir con el proyecto. Lo cierto es que solo si hubiese consenso en torno a dicho vocabulario cabría reducir la conversación a la argumentación, a la búsqueda de soluciones «objetivas, verificables y claramente comunicables». De modo que el antipragmatista equipara el desprecio que el pragmatista siente por la profesionalización con el desprecio del consenso, de la idea cristiana y democrática según la cual todo ser humano alberga en su interior las semillas de la verdad. A su parecer, el pragmatista adopta una actitud elitista y diletante, que nos recuerda más a Alcibíades que a Sócrates.

La polémica en torno al relativismo y a la profesionalización representa un ímprobo esfuerzo para formular esta oposición. En realidad, lo que se discute es si la lealtad a nuestros prójimos implica la existencia de algo permanente y ahistórico, que explique *por qué* hemos de seguir conversando a la manera de Sócrates, algo que garantice la convergencia hacia el consenso. Y puesto que el antipragmatista cree que en ausencia de dicho substrato y de dicha garantía la vida socrática carece de sentido, identifica pragmatismo con cinismo. Por tanto, el problema microcósmico acerca del tipo de conversación en el que deben participar los profesores de filosofía nos lleva directamente al problema macrocósmico, a saber, si es

posible ser pragmatista sin caer en el irracionalismo, sin dejar de ser leal a Sócrates.

Los problemas en torno al relativismo se han agudizado en nuestro siglo gracias a que la profunda hostilidad que se siente hacia Sócrates, la que nos hace renunciar a participar en la comunidad y en la conversación, ha cobrado nuevas fórmulas. Nuestra tradición intelectual europea viene tachándose de meramente *conceptual*, *óntica* o *entregada a la abstracción*. Los irracionalistas proponen en su lugar tonterías pseudoepistemológicas como las nociones de *intuición*, *sentir la tradición*, *pensar con la sangre* o *expresar la voluntad de las clases oprimidas*. Los tiranos y los canallas de nuestra época son más odiosos que los de épocas anteriores, pues, al apelar a esa retórica del autoengaño, mantienen una pose intelectual. Nuestros tiranos escriben filosofía por las mañanas y torturan por las tardes; nuestros canallas alternan la lectura de Hölderlin con la propaganda bélica. De ahí que, hoy más que nunca, nuestra cultura se aferre a la esperanza ilustrada, la misma que empujó a Kant a hacer de la filosofía algo formal, riguroso y profesional. Abrigamos la esperanza de que formulando concepciones *correctas* acerca de la razón, la ciencia, el pensamiento, el conocimiento y la moralidad, concepciones que expresen su *esencia*, dispondremos de un escudo con el que protegernos del resentimiento y la aversión irracionalista.

Los pragmatistas nos dicen que en vano abrigamos dicha esperanza. A su modo de ver, las virtudes socráticas —la disposición al diálogo, a escuchar a los demás, a medir las consecuencias que sobre éstos tienen nuestras acciones— son *simplemente* virtudes morales. No cabe inculcarlas ni reforzarlas investigando teóricamente sobre su esencia. De nada sirve blandir mejores teorías de la naturaleza del pensamiento, el conocimiento o la lógica contra los irracionalistas que nos piden que pensemos con nuestra sangre. Los pragmatistas nos advierten que tenemos la obligación moral de continuar una conversación que no es más que nuestro proyecto, la forma de vida de los intelectuales europeos. No hay ninguna garantía metafísica o epistemológica de que tenga éxito. Es más (y este es el punto crucial) *no sabemos lo que* éxito *significaría más*

allá de la simple continuidad. No conversamos porque persigamos un fin, sino porque la conversación socrática es una actividad que es en sí su *propio* fin. El antipragmatista que insiste en que su fin es el consenso es como el jugador de baloncesto que piensa que la razón para jugar es encestar. Confunde un factor de gran peso en el curso de una actividad con el fin de esa actividad. Peor aún, se asemeja al aficionado al baloncesto que cree que todos los hombres, por naturaleza, desean jugar al baloncesto, o que los balones tienden por naturaleza a introducirse en los aros.

Por otra parte, para el filósofo tradicional, platónico o kantiano, la principal tarea de la filosofía parece girar en torno a la posibilidad de *fundamentar* la forma de vida europea, o de demostrar que no es solo europea, que no es solo un proyecto humano contingente. Quiere demostrar que pecar contra Sócrates equivale a pecar contra nuestra naturaleza y no solo contra nuestra comunidad. De ahí que tache de irracionalismo al pragmatista. Cuando acusa de *relativismo* al pragmatista se limita a expresar su antigua e injustificada repugnancia hacia unas enseñanzas aparentemente cínicas con respecto a nuestras mayores esperanzas. Con todo, si el filósofo tradicional deja atrás estas descalificaciones, suscita una cuestión a la que el pragmatista debe hacer frente: se trata de una cuestión *práctica*, a saber, si la noción de *conversación* puede reemplazar a la de *razón*. El término *razón*, según se usa en la tradición platónica o en la kantiana, está conectado con la verdad como correspondencia, con el conocimiento como descubrimiento de la esencia y con la moralidad como obediencia a principios, con todas las nociones que el pragmatista intenta deconstruir. Para bien o para mal, Europa ha descrito y valorado las virtudes socráticas sirviéndose de los vocabularios platónicos y kantianos. No es seguro que sepamos cómo describir estas virtudes prescindiendo de dichos vocabularios. De modo que, como Alcibíades, el pragmatista despierta la viva sospecha de no ser más que un frívolo, de estar abogando por bienes comunes incontrovertibles mientras se niega a participar en la única actividad que puede preservarlos. Parece estar sacrificando nuestro común proyecto europeo a las delicias de una crítica puramente negativa.

El problema en torno al irracionalismo puede agudizarse si advertimos que cuando el pragmatista afirma que «Todo cuanto cabe hacer para explicar "verdad", "conocimiento", "moralidad" y "virtud" es retrotraernos a los aspectos concretos de la cultura en la que estos términos surgieron y se desarrollaron», el defensor de la Ilustración cree que afirma «La verdad y la virtud son simplemente lo que una comunidad acepta por tales». Cuando el pragmatista afirma que «Por verdad y virtud hemos de entender todo aquello que resulte de la conversación habida en Europa», el filósofo tradicional quiere saber qué es lo que dota a Europa de tanta importancia. ¿No es cierto que, como el irracionalista, el pragmatista afirma que *estamos* en una situación privilegiada solo por ser quienes *somos*? Además, ¿no es cierto que la idea de que solo cabe caracterizar la verdad como «el resultado de nuevos esfuerzos» entraña el mayor de los peligros? ¿Qué ocurriría si el pronombre *nosotros* denotase el estado descrito por Orwell? Cuando los tiranos hacen uso del atroz concepto leninista de *objetividad* para trocar sus embustes en *verdades objetivas*, ¿qué les impide que apelen a Peirce en defensa de Lenin?[265].

La primera estrategia defensiva del pragmatista ante esta crítica es obra de Habermas, quien afirma que dicha definición de verdad solo es aplicable al resultado de una conversación *libre de distorsiones* y que el estado descrito por Orwell es el ejemplo paradigmático de distorsión. Mas esto es *solo* el principio, pues necesitamos saber algo más sobre lo que cuenta como algo *libre de distorsiones*. En este punto Habermas se pone transcendental y formula principios. El pragmatista, por el contrario, hará bien en seguir siendo *etnocéntrico* y ofrecer ejemplos. Lo único que puede decir es que para eliminar la *distorsión* hemos de emplear *nuestros* criterios de relevancia, donde *nosotros* hace referencia a quienes hemos leído y evaluado a Platón, Newton, Kant, Marx, Darwin, Freud, Dewey, etc. El *libre encuentro* que Milton preconizaba, en donde la verdad saldría victoriosa, ha de describirse con ejemplos y no con principios, ha de equipararse con el mercado ateniense y no con el consejo del reino, con algo propio del siglo xx y no del siglo

XII, con la academia prusiana de 1925 y no con la de 1935. El pragmatista debe cuidarse de afirmar, con Peirce, que la verdad está *destinada* a prevalecer. Mas aún, debe cuidarse de afirmar que *prevalecerá.* Solo puede decir, con Hegel, que la verdad y la justicia se hallan en el camino que las sucesivas etapas del pensamiento europeo indican. Y no porque conozca ciertas *verdades necesarias* y cite estos ejemplos por obra de su conocimiento. Lo que ocurre es simplemente que el pragmatista no conoce otra manera mejor de explicar sus creencias que recordar a su interlocutor la posición en la que ambos se hallan, la contingencia de los puntos de partida que ambos comparten, las conversaciones fluctuantes y sin fundamentación en las que ambos participan. Ello significa que el pragmatista solo puede responder a la pregunta: «¿Qué dota a Europa de tanta importancia?» con otra pregunta: «¿Hay alguna propuesta no-europea que satisfaga mejor *nuestros* propósitos europeos?». Solo puede responder a la pregunta: «¿Qué dota de tanto valor a las virtudes socráticas, al libre encuentro de Milton, a la comunicación libre de distorsiones?» con la pregunta: «¿Hay alguna otra cosa que satisfaga mejor los propósitos que *nosotros* compartimos con Sócrates, Milton y Habermas?»

Decidir si esta respuesta obviamente circular es suficiente equivale a decidir quién de los dos, Platón o Hegel, describía mejor el progreso del pensamiento humano. Los pragmatistas siguen a Hegel al afirmar que «la filosofía es la aprehensión de su tiempo en concepto». Los antipragmatistas siguen a Platón en su afán por quedar eximidos de la conversación y de buscar algo atemporal que yazca tras toda conversación posible. No creo que quepa optar por Hegel o por Platón sin reflexionar sobre los esfuerzos previos que la tradición filosófica hacía para escapar del tiempo y de la historia. Podemos ver en dichos esfuerzos algo digno de consideración, mejora y continuidad. O podemos ver en ellos algo fatídico y perverso. Ignoro cuáles serían los argumentos metafísicos, epistemológicos o semánticos no circulares que podrían inclinar la balanza hacia uno u otro lado. Por eso creo que la decisión solo depende de cómo leamos la historia de la filosofía y de la moraleja que extraigamos.

En consecuencia, ninguna de mis afirmaciones constituye un argumento en favor del pragmatismo. Lo más que he hecho es limitarme a responder a algunas críticas superficiales formuladas en su contra. Tampoco he abordado el problema central que plantea el irracionalismo. Ni he respondido a la crítica decisiva del pragmatismo a la que me refería pocas líneas atrás, a saber, que, en la práctica, solo cabe defender las virtudes socráticas recurriendo a Platón, y que, sin algún tipo de *confort* metafísico, nadie podrá evitar el pecar contra Sócrates. Ni siquiera el propio William James sabía a ciencia cierta si era posible dar respuesta a esta crítica. Valiéndose de su derecho a creer, este último afirmaba: «Si esta vida no es una auténtica lucha que, cuando se gana, enriquece para siempre el universo, tampoco es más que una obra teatral privada que podemos dejar de representar cuando queramos.» «Como lucha la *sentimos*», afirma James.

Y así la sentimos nosotros, epígonos de Platón. Pero si el propio pragmatismo de James se tomase en serio, si el pragmatismo pasara a ocupar un lugar central en nuestra cultura y en nuestra autoimagen, dejaríamos de sentirla así. Ignoramos cuáles *serían* nuestros sentimientos al respecto. Ni siquiera sabemos si, dado dicho cambio de registro, la conversación europea decaería hasta fenecer. No lo sabemos, eso es todo. James y Dewey no nos dan ninguna garantía. Se limitan a señalar la situación en la que estamos actualmente, cuando tanto la época de la Fe como la época de la Ilustración parecen haberse perdido definitivamente. Captaron su tiempo en concepto. Nosotros no alteramos el curso de la conversación tal y como ellos nos sugirieron. Quizá aún no estemos capacitados para hacerlo; tal vez jamás lo estemos. Pero ello no quita para que les estemos agradecidos por habernos ofrecido lo que muy pocos filósofos han logrado ofrecernos: algunos consejos para cambiar nuestras vidas.

---

264 Véase A. O. Lovejoy, «On Some Conditions of Progress in Philosophical Inquiry», *The Philosophical Review*, XXVI (1917), pp. 123-163 (sobre todo las

páginas finales). Debo la referencia al artículo de Lovejoy a Daniel J. Wilson y a su revelador artículo «Professionalization and Organized Discussion in the American Philosophical Association, 1900-1922», *Journal of the History of Philosophy*, XVII (1979), pp. 53-69.

265 Estoy en deuda con Michael Williams por haberme hecho ver que los pragmatistas están obligados a contestar a esta pregunta.

10
CAVELL Y EL ESCEPTICISMO

La obra de Cavell *The Claim of Reason*[266] consta de dos libros integrados en uno: el primero (partes I-III) escrito hace unos veinte años, el segundo (Parte IV) hace bien poco[267]. Casi todo el primer libro (partes I-II) versa sobre epistemología y será el blanco de mis críticas. De manera que dedicaré a ello buena parte de este artículo, para solo al final decir algo sobre el segundo libro. Es una lástima, ya que admiro el segundo libro tanto como discrepo del primero. Pero uno siempre tiene más cosas que decir en contra que a favor.

Las partes I-II sugieren que el material estudiado en los clásicos cursos de introducción a la epistemología (la mesa de Descartes, el árbol de Berkeley, la mano de Moore, etc.) nos ayuda a entender cosas de importancia sobre la situación del hombre, sobre su finitud. Nos lleva desde la epistemología hasta la novela. Prometen hacernos perder, a nosotros, los profesores de filosofía, la vergüenza que venimos arrastrando desde que empezamos a sospechar que nuestros cursos de introducción a la epistemología eran simples nubes de polvo levantadas en torno a nuestros alumnos, por lo que al final podrían agradecernos que les hayamos sacado de dichas nubes para ver la luz. Austin, Bouwsma, Wittgenstein, Wisdom y Ryle sugerían que nos limitásemos a negar la importancia de las tesis que Berkeley, Descartes y Moore nos imponían: que enseñásemos epistemología como la historia de algunas malas ideas. Ahora bien, Cavell nos advierte que, a menos que nos tomemos estas tesis realmente en serio, nada de lo que Wittgenstein y Austin (en concreto) pueden hacer por nosotros nos servirá de ayuda. Según Cavell, no debemos desestimar el escepticismo así por las buenas, pues en ese caso podemos pasar por alto *la verdad del escepticismo*: «que la radicación del ser humano en el mundo en su conjunto, su relación con el mundo en cuanto tal, no consiste en

conocer, o al menos no en lo que pensamos que es conocer» (p. 241).

Cavell no quiere que pasemos por alto algo que, a buen seguro, tiene toda la importancia que él le da. Pero *¿necesita* retrotraernos hasta Berkeley y Descartes para hacérnoslo ver? ¿Por qué no contentarnos con «Rousseau, Thoreau, Kierkegaard, Tolstói y Wittgenstein» (por citar una de las listas de héroes de Cavell)? ¿Por qué acudir de nuevo al tópico del *mundo externo*?

> En ocasiones, Cavell parece argumentar como sigue:
>
> Wittgenstein iguala en importancia a Rousseau, Thoreau, Kierkegaard o Tolstói, por hacernos ver ciertas cosas.
>
> Wittgenstein dedicó mucho tiempo a discutir problemas suscitados por quienes manifestaban sus dudas acerca del mundo externo.
>
> Por lo tanto, mejor será que nos tomemos en serio esas dudas.

En mi opinión, discurrir así es como argumentar que deberíamos conceder importancia a Napoleón, habida cuenta del largo tiempo que Tolstói dedicó a su estudio en *Guerra y paz.* Tolstói también podría haberse servido de Federico el Grande, sobre todo si en vez de ruso hubiera sido austríaco. Análogamente, creo que haríamos bien en concebir el escepticismo con respecto al mundo externo a modo de ejemplo *inglés*, local, a mano, de un fenómeno mucho más general: de lo que Cavell denomina «el intento de convertir la condición humana, la humanidad, en una dificultad intelectual» (p. 493). De haberse quedado en la Europa central, Wittgenstein habría conocido a profesores de filosofía más preocupados por el punto de vista transcendental que por el escepticismo. No obstante, es probable que hubiera escrito los mismos libros, más o menos, y que hubiera dirigido nuestra atención hacia las mismas cosas[268].

Con todo, Wittgenstein no es el único héroe de Cavell. Restar importancia al problema del mundo externo *condicionaría* nuestra lectura de Austin, Moore o C. I. Lewis. Quizá dejaríamos de leerlos, eso es todo. A diferencia de Wittgenstein, estos escritores son

exclusivamente profesores de filosofía. Uno podría sentir gratitud hacia Austin por haberle librado de los problemas de Moore acerca de los *sensibilia* no sentidos, o de los de Lewis acerca de los juicios conclusivos, pero dicha gratitud es meramente la que uno debe al médico que nos cura de una leve enfermedad, contraída por la negligencia de uno de sus colegas. No es la gratitud que sentimos hacia el héroe romántico, o hacia el psicoanalista, que nos salva de nuestros fantasmas. No obstante, Cavell parece hacer de Austin un héroe romántico. Para Cavell, Lewis y Moore son algo más que profesores. Y, así, nos habla de «la genuina inspiración filosófica de las enseñanzas de C. I. Lewis». Uno de sus epígrafes es un homenaje de I. A. Richards a la *intensidad* de Moore. *The Claim of Reason* está dedicado en parte a Austin y en parte a Thompson Clarke que, dice Cavell, le hizo ver que «los dictados del lenguaje ordinario [...] respaldaban al tiempo que destruían la empresa de la epistemología tradicional» (p. xii). Generalizando, Cavell confiesa que una de sus motivaciones es

> mantener abiertas las líneas a los acontecimientos de la vida filosófica americana, lo que podemos llamar la recepción de la «filosofía del lenguaje ordinario» (a veces llamada filosofía de Oxford, representada principalmente por parte de la obra de J. L. Austin), junto con las *Investigaciones* de Wittgenstein, como si ciertos caminos filosóficos que esos acontecimientos abrieron, estén siempre en peligro de caer en la oscuridad (p. xiv)

pues, sigue diciendo,

> puede parecer que la recepción de Wittgenstein y de Austin no hubiera cumplido todavía su cometido público o histórico en la cultura filosófica americana. No afirmo que se trate de algo malo. Los escritos de Wittgenstein no se prestan de por sí a la profesionalización. Y si Austin ansiara la profesionalización, no sería la de una disciplina como la filosofía. Tampoco afirmo que esta falta de recepción sea algo sorprendente. Desde un punto de vista lógico, las *Investigaciones filosóficas*, al igual que como las más importantes obras modernistas del siglo pasado, son, cuando menos, esotéricas. Es decir, pretenden dividir a su audiencia en dos: iniciados y no-iniciados (subdivisión que

> se reproduce en cada miembro)… Cuando afirmo que la publicación de este libro viene motivada por el hecho de que la filosofía de Wittgenstein aún aguarda recepción, quiero decir que, dada su naturaleza, su obra (y, claro está, no solo la suya) siempre aguardará *el tener una recepción*, como sucede con todas las formas de pensamiento que se resisten a la profesionalización (p. xvi).

Pero si a uno no le preocupa ser un profesional, ¿por qué preocuparse de la *vida filosófica estadounidense*? Esta última locución solo puede hacer referencia a las actuales tendencias dentro de los departamentos de filosofía de moda. Por regla general, los intelectuales leen y hacen uso de Wittgenstein cada vez más. Wittgenstein y la *filosofía de Oxford* son un *vieux jeu* solo en determinados departamentos de filosofía. Tales discordias intestinas no deberían preocupar a Cavell, ni tampoco hacerle concluir que «los caminos filosóficos que [esos hechos] abrieron siempre corren el peligro de ser eliminados». Cavell confiesa su deseo de «entender la filosofía, no como un conjunto de problemas, sino como un conjunto de textos», y cree que «la contribución del filósofo [...] a la filosofía, no debe concebirse en términos de su aportación a (o de) un conjunto *predeterminado* de problemas» (pp. 3-4). En consecuencia, «deberíamos confiar en que prestaríamos un mejor servicio a Wittgenstein *olvidando* los acontecimientos que suceden dentro de la vida intelectual americana, más bien que volviéndolos a plantear».

La actitud ambigua que Cavell mantiene ante los *acontecimientos* de los que habla es una faceta de su actitud igualmente ambigua hacia el puesto que la filosofía académica ocupa en la cultura. Unas veces emplea el término *filosofía* en un sentido muy general, como «la autocrítica de la cultura» (p. 175) o como «la educación de las personas maduras» (p. 125). Otras lo emplea en un sentido restringido y *profesional* en el que resulta plausible afirmar que el escepticismo epistemológico es de vital importancia para la filosofía, como lo son las corrientes de moda en los departamentos de esta disciplina. Cavell oscila entre uno y otro sentido en pasajes como el siguiente, en el que *filosofía* y *escepticismo* son prácticamente sinónimos:

> Pero el filósofo ha de *crearnos* un problema, mostrándonos en qué medida *es* un verdadero problema. Y, pese a que el progreso intelectual depende con frecuencia de nuestra capacidad para cumplir ese cometido, las conclusiones a las que nos lleva el filósofo van más allá de todo cuanto cabe esperar de investigaciones que parezcan proceder como lo hace.
>
> Creo que, para ciertos filósofos, ese hecho demuestra el poder y la sutileza de la filosofía, mientras que para otros solo es prueba de su frivolidad intelectual. Cuando el escepticismo produce en uno ambas sensaciones, puede llegar a sentir que ese mismo conflicto revela, u oculta, cierto hecho decisivo con respecto a la naturaleza de la mente, un hecho que ninguna de ambas partes ha podido o ha querido formular (p. 159).
>
> [...] los métodos del lenguaje ordinario, lejos de trivializar el impulso hacia el filosofar (como creen muchos de sus detractores, y quizá con alguna razón) muestran la debida complejidad y seriedad de la ambición crítica de la filosofía, crítica que siempre ha de ser interna al propio quehacer filosófico (p. 166).

En este último texto, *el impulso hacia el filosofar* queda implícitamente identificado con la tendencia a suscitar la clase de problemas (relativos al escepticismo epistemológico) en los que se especializaron *los filósofos del lenguaje ordinario*. Después de todo, nadie ha llegado a pensar que la crítica de la cultura constituya una frivolidad. Pero pensaban que los filósofos frívolamente olvidaban la obligación de ofrecer tal crítica estableciendo lazos con el *mundo externo*.

Quizá pueda clarificar más esta queja distinguiendo dos fenómenos intelectuales que, en mi opinión, Cavell confunde:

> (*a*) El escepticismo del filósofo «profesional», que tiene su origen en lo que Reid llamaba «la teoría de las ideas» (la teoría que analiza la percepción en términos de datos conocidos con inmediatez y certeza).
> (*b*) El problema kantiano, romántico, acerca de si las palabras que usamos tienen alguna relación con el mundo tal como efectivamente es en sí mismo.

Aunque entre ambos fenómenos existe un sinfín de nexos históricos, son dialécticamente independientes. Supongamos que alguien ridiculiza la teoría de las ideas a la manera de Austin, pero, a diferencia de este, siente cierto pánico ante la sugerencia de que no hay ningún modo de separar el mundo de nuestras descripciones del mundo, para después comparar el uno con las otras, para practicar, como afirma Cavell, «juegos de lenguaje externos».

Tanto (*a*) como (*b*) parecen distinguirse de un tercer fenómeno (*c*), que Cavell describe como

> esa experiencia que he dado en llamar «vernos a nosotros mismos fuera del mundo en su conjunto», dirigiendo a ello nuestra mirada, tal como ahora la dirigimos hacia cualquier objeto desde una posición cualquiera. Pienso que esta experiencia es fundamental para la epistemología clásica (y, a decir verdad, para la filosofía moral). Hay veces en las que dicha experiencia me parece que muestra nuestra incapacidad para conocer el mundo, o para actuar en él; creo que también está presente en el sentido en que el existencialismo (o Santayana, pongamos por caso) tenía de la precariedad y la arbitrariedad de la existencia, de la absoluta contingencia del hecho de que las cosas sean como son [...].
>
> Toda existencia se exprime en el tomate del filósofo cuando la somete a sus abrumadoras preguntas [...] (p. 236).

El tomate en cuestión no es otro que aquel del que H. H. Price dice, en las primeras páginas de su libro *Perception*, «hay muchas cosas de las que puedo dudar». Por regla general, las diferencias en énfasis entre esta última obra, *La vocación del hombre* de Fichte y *La náusea* de Sartre podrían explicarse afirmando que Price presuponía (*a*), Fichte estaba expresando (*b*) y Sartre (*c*). Price no cree que sus preguntas sean abrumadoras, como tampoco lo creen la mayoría de los autores ocupados en las materias que Price discute, en su mayor parte pertenecientes a lo que Cavell denomina *la tradición inglesa* (p. xiii). Sin embargo, Cavell mezcla a estos autores con Kant, y (*a*) con (*b*), en pasajes como el siguiente:

> Locke no cayó en el escepticismo, pero solo aparentemente, distanciándose, con la clásica flema inglesa; Berkeley recurrió a Dios; Descartes, además de a Dios, recurrió a una facultad particular de percepción «intelectual»; Kant, al negar dicha facultad, tuvo que recurrir a las categorías que forjan el mundo; Hume, en la medida en que logró zafarse del escepticismo, recurrió a la creencia «natural» y Moore, a un pertinaz sentido común. Todos cuantos habían seguido el argumento escéptico, respondieron a este como si se tratase de un descubrimiento acerca de nuestro mundo de catastróficas consecuencias, un descubrimiento que ponía patas arriba todas las creencias que hasta ese momento manteníamos.

El *argumento* en cuestión es el clásico argumento de manual, propio de Price, que nos hace decir que lo que vemos no es un tomate entero, sino... O bien Cavell está siendo sibilinamente irónico, o bien está absolutamente equivocado, cuando dice que «todos cuantos habían seguido el argumento escéptico respondieron a este como si se tratase de un descubrimiento de catastróficas consecuencias acerca de nuestro mundo». La mayoría, incluyendo a Locke y a Hume, concibió las consecuencias escépticas de la teoría de las ideas en el mismo sentido en el que los creadores de una teoría científica revolucionaria concebían las *anomalías* (en el sentido de Kuhn) que la teoría genera. Pensaron que eran molestas y desafortunadas, pero en modo alguno catastróficas, y que daban empleo a los epígonos. (Si con *aparentemente* y *en la medida en que* Cavell da a entender que Locke y Hume *deberían*, *de iure*, haber quedado abrumados por el escepticismo, este no acierta a formular lo que desea.) Los únicos que hacen de la invisibilidad de una parte del tomate una cuestión existencial son los profesores de epistemología, que hacen menos tediosas sus clases alborotando al personal. Cuando dichos profesores dan con un estudiante pardillo e inestable que siente las catastróficas consecuencias del tomate, le instan a unirse al resto de sus compañeros, más sensatos, asegurando que se trata de *mera filosofía*.

Habría sido de esperar que, tras tener la suerte de contar con escritores que, como Wittgenstein y Nietzsche, se resistieron a la profesionalización, hubieran aparecido críticas *no* internas de la

filosofía (al igual que las críticas *no* internas de la religión debidas a Montaigne, Spinoza y Feuerbach). Pero Cavell salta alegremente de la equiparación restrictiva y profesional de la *filosofía* con la epistemología a un sentido más general de filosofía en el que es imposible escapar de ella criticándola, sencillamente porque toda crítica de la cultura recibirá el nombre de *filosofía*. Para resolver esta ambigüedad, Cavell tendría que convencernos de que el escepticismo, en sentido estricto, en el sentido que le dan los profesores de filosofía (Green y Bain, Bradley y Moore, Austin y Ayer) en sus discusiones rituales, tiene importancia si queremos entender un escepticismo más profundo y romántico. Tendría que mostrarnos que *escepticismo* es un buen nombre para el impulso que lleva a la gente madura a hacerse más culta y a las culturas a hacerse autocríticas. De hacerlo, habría establecido un nexo entre este sentido general y el sentido estricto, *técnico*. Lo que me disgusta de su libro es que, en él Cavell, no intenta establecer este nexo, sino que lo da por supuesto. No nos ayuda a entender la importancia de pensadores como Moore y Austin. Lo que hace es contestar a la *quaestio iuris* transcendental —¿cómo es que, pese a las apariencias, *podrían ser tan* importantes?— incurriendo en una petición de principio por lo que a la *quaestio facti* respecta. Cavell es un filósofo *profesional*, creo yo, en el sentido de *profesional* que critica en otros filósofos. *Da por sentado* que el estudiante primerizo realmente necesita los *problemas filosóficos* con los que le aturdimos al hacerle estudiar a Descartes y a Berkeley, no simplemente para que pueda comprender la historia, sino para que tenga la posibilidad de adentrarse en sí mismo, en su propia humanidad.

Cavell intenta establecer nexos entre (*a*), (*b*) *y* (*c*) vinculando cierta teoría del conocimiento, según él propia del *proyecto cartesiano*, con el ansia de escapar a la finitud humana, ansia que, en su opinión, es la causa del escepticismo».

Cavell afirma que

> el proyecto de evaluar la validez del conocimiento en su totalidad, a la manera de la tradición cartesiana, se basa en cierto concepto de conocimiento (que, a su vez, conduce acierto *problema* del

> conocimiento), a saber: el concepto que he caracterizado (sin quedar del todo satisfecho) como un concepto de conocimiento revelador de la existencia del mundo; y contrasto esto con un concepto del conocimiento como el de Austin, un concepto de conocimiento como identificación o reconocimiento de cosas (p. 224).

Pienso que esta contraposición existe de hecho y tiene su importancia, pero no sirve para los propósitos de Cavell. Se trata de la antítesis entre el conocimiento que Kant declaraba inalcanzable —el conocimiento de las cosas en sí, formulado en el lenguaje *propio* de esas cosas y más bien que en el nuestro— y el conocimiento como creencia verdadera y justificada, cuya *justificación* es equiparable a la que depara el juego del lenguaje que de hecho practicamos. Kant convirtió la epistemología al Romanticismo, con lo que dio cabida a la fe moral. La teoría de las ideas tal y como la conoció Reid no era ni transcendental ni romántica. Fue tan solo una consecuencia fortuita y desafortunada de la imagen del mundo galileo-newtoniana.

Por el contrario, lo que Cavell *sí puede* hacer es vincular (*b*) y (*c*), Kant y Sartre. Puede considerar la esperanza kantiana en un género imposible de conocimiento, en un conocimiento sin la mediación de nuestros juegos del lenguaje, de nuestros cánones de justificación, de nuestras ideas o nuestras palabras, un conocimiento que «revele la existencia del Mundo [y no solo de *nuestro* mundo]», como un producto de la convicción sartreana de que solo esa especie de conocimiento acallaría nuestro terror a la pura contingencia de las cosas. Pero no veo cómo Cavell puede conectar el enigma de Price —cómo inferir no perceptos a partir de los perceptos— con los anhelos de Kant o el terror de Sartre.

Cavell parece creer que ha establecido esta última conexión señalando que el escepticismo epistemológico ha de aplicarse a un *objeto genérico*: no a un jilguero, sino al *objeto físico per se*, no a nuestra hermana, sino a *cualquier forma humanoide*. Preguntas del tipo: ¿Se trata de un jilguero o de un reyezuelo? o ¿nuestra hermana está enfadada o contenta? cuentan con respuestas y justificaciones de sentido común. Para iniciar al principiante en epistemología,

tenemos que generalizar nuestra salida del sentido común. Aunque es una buena idea, no sirve para lo que Cavell quiere: no nos autoriza a cruzar el Canal, entre Berkeley a Kant, entre (*a*) y (*b*), entre el error perceptivo y la fabulación. Se limita a hacernos ver que la posibilidad de hacer pasar al principiante en filosofía de las sandeces sobre el tomate a los rigores sobre las cosas-en-sí, exige solo renunciar al *problema de la percepción*, de los datos de los sentidos, e inculcándole la distinción entre lo que es *para nosotros* y lo que es *en sí*, una diferencia que los problemas de la percepción *no* ayudan a entender. Mientras nos emperremos en desmenuzar el tomate en *sensibilia*, seguirá habiendo, como dijo Austin, «cosas que decimos y cosas de las que nos desdecimos», partes del tomate que deconstruimos y partes que reconstruimos. Solo cuando dejamos de preguntamos con Locke si el color rojo está «ahí fuera» o «dentro de nosotros», es en ese momento en el que nos hacemos la pregunta romántica kantiana: «¿Hay algo más allá de la coherencia de nuestros juicios en lo que podamos confiar?», cuando cautivamos al estudiante. No hay conexión lógica entre la distinción «en la mente/fuera de la mente» y la distinción «para nosotros» *versus* «en sí»[269]. «Para nosotros» viene a significar aproximadamente «dentro de nuestros juegos del lenguaje, nuestras convenciones, nuestra forma de vida, nuestros cánones de legitimidad». «En la mente» es una metáfora sin valor alguno y probablemente sin posibilidad de tenerlo, como bien vio Reid. El mundo fenoménico de Kant no es el tomate de Price a gran escala. Representa un cambio de tema, una forma de explicar (*b*), y no (*a*). Cuando Cavell dice que el escepticismo solamente tiene sentido con respecto a objetos genéricos, muestra precisamente aquello que no quiere mostrar: que uno puede dejar a Ayer y Price al cuidado de Austin y Ryle, y lanzarse en brazos de los pensadores serios del otro lado del canal.

Cavell confiesa (por desgracia, en términos muy profesionales) tener interés en

> una tradición, o una idea, del quehacer filosófico opuesta a la tradición anglófona, tal como esta tradición está representada en los mejores departamentos de filosofía de habla inglesa.

Pero sigue diciendo:

> No he hecho ningún esfuerzo, como *amateur*, para hacer más sofisticadas mis primeras tentativas de unir las tradiciones inglesa y continental, pues deseo que tales tentativas muestren tras su larga y mutua separación, que la posibilidad de que se vuelvan a alinear esas tradiciones y, en todo caso, la intención de explicar la pérdida que representa tal separación, ha sido desde siempre una de mis aspiraciones formativas, que se remonta a los primeros escritos a los que me refiero aquí (p. xiii).

No obstante, la estrategia de esos esfuerzos resulta clara. El modo en que Cavell une las tradiciones es lo contrario del que usan la mayoría de quienes tendieron puentes que empezaron desde nuestra orilla. Normalmente nosotros, los angloamericanos, intentamos restar romanticismo a la tradición continental mostrando que, al fin y al cabo, algunos de sus argumentos son buenos argumentos. Cavell intenta añadir romanticismo a nuestra propia tradición mostrando que está desprovista de talcosa. Como él dice, el presunto *descubrimiento* de que «el objeto ha desaparecido, es incognoscible para los sentidos» (p. 222) es un efecto escénico, producido por la introducción de «una invención, de un resultado de la dialéctica, de una construcción histórico-filosófica, llamada *los sentidos»* (p. 224). Para mostrar, *pace* Austin, que esta invención no es precisamente del gusto de Rube Goldberg o Ronald Searle (y también de lo que Austin pensaba), Cavell tiene que mostrar que los motivos que condujeron a ella son los mismos que, o al menos tan interesantes como, los motivos de parte del *apparatus* continental.

Supongo que la estrategia de Cavell es encontrar estos motivos en (*c*) —el sentido sartreano de contingencia— e interpretar el intento (descrito por Heidegger y Sartre) de escapar a nuestra humanidad, a nuestra finitud, como un intento de evadirnos de este sentido. Cavell desea interpretar la «filosofía del lenguaje ordinario» como un esfuerzo «para vindicar el yo humano, negado y olvidado por la filosofía moderna» (p. 207). Creo que Cavell tiene toda la razón al analizar el proyecto cartesiano como expresión de esta necesidad de transcender nuestra condición, pero pienso que hace

demasiado sofisticada su posición. Para hacer un diagnóstico del cartesianismo creo que basta con decir (con Gilson, Burtt, Maritain, Randall, Malcom y otros), que el cartesianismo pide certezas imposibles, que su solipsismo metodológico es exigir que uno mismo lo haga todo, una exigencia imposible de cumplir. Este intento luciferino de separarse uno mismo de Dios, o de sus congéneres, utilizando solo la propia luz natural, suele haberse considerado como un motivo suficiente para inventar lo que Cavell llama «juegos del lenguaje externos [...] de absoluta simplicidad» (ideas claras y distintas, datos sensoriales, primeros principios indubitables, términos primitivos, etc.) (p. 226).

Sin embargo, Cavell piensa que *la búsqueda de la certeza* es un diagnóstico inadecuado del proyecto cartesiano. Critica el rechazo deweyano de este proyecto, ya que «no considera seriamente el problema de la existencia de los objetos», para después afirmar que «es demasiado tarde para decirle a un filósofo que renuncie a la búsqueda de la certeza cuando es la misma existencia de los objetos —de todas las cosas— lo que parece estar en juego» (pp. 224-225). Tal vez solo quiere decir que cualquiera que se las haya arreglado de algún modo para relacionar el escepticismo de manual con respecto al mundo externo con la experiencia de «verse a uno mismo fuera del mundo en su totalidad», no será receptivo al tratamiento habitual (el de Gilson, Dewey y Malcom) de la enfermedad cartesiana. De ello no cabe la menor duda, pero parece algo así como decir que el psicoanálisis no servirá de ayuda en ningún caso para quien, más que sufrir meramente una crisis neurótica, es un psicótico integral. Lo que necesitamos comprender es cómo *es posible* llegar a estos extremos, cómo *se podría* relacionar (*a*) con (*c*), cómo alguien *podría* pensar que la epistemología *inglesa* de libro de texto está íntimamente ligada con el sentido de la contingencia de todas las cosas. Mis objeciones al tratamiento que hace Cavell del escepticismo pueden resumirse afirmando que su libro nunca abre dicha posibilidad para aquellos para los que esta no es todavía una realidad. Es bastante fácil establecer un nexo entre (*b*) y (*c*): comprender que el mundo solo está a nuestro alcance bajo una descripción conlleva comprender que el mundo existe en ausencia

de una autodescripción, que no tiene un lenguaje propio que con el tiempo podríamos aprender. Su existencia *no tiene sentido*, porque el sentido es relativo a las descripciones y la existencia no lo es. Pero, puesto que ignoro cómo poner en relación (*a*) con (*b*), también ignoro cómo relacionar (*a*) con (*c*). En consecuencia, no creo que (*c*) sirva realmente de vínculo entre (*a*) y (*b*).

Hasta aquí mis objeciones, centradas en el tratamiento que Cavell da al escepticismo sobre el *mundo externo* en las partes I y II de su libro. Con todo, confío en que la insatisfactoria argumentación que recorre ambas partes no desanime a los lectores a pasar a las dos siguientes. En la Parte III, Cavell abandona el tópico del escepticismo y el intento de recuperar la importancia de la «filosofía del lenguaje ordinario». Esta parte consta de cuatro ensayos acerca de lo que hay de erróneo en lo que varios autores han dicho sobre la naturaleza de la filosofía moral: Stevenson, Rawls (en uno de sus primeros ensayos, «Two Concepts of Rules») y Prior. Estos ensayos nos recuerdan que la reflexión moral no se puede identificar con la apelación a ciertos principios, que la moralidad no es un nombre para todo aquello que influye en la elección, que

> la moralidad debe quedar por sí misma abierta al rechazo; la moralidad nos ofrece *una* posibilidad de resolver conflictos [...] La política, la religión, el amor y el perdón, la rebelión, y la retractación ofrecen otras formas de resolver o delimitar el conflicto. La moralidad es un camino valioso porque los otros son con demasiada frecuencia inaccesibles o brutales; pero no lo es todo [...] (p.269).

La Parte III, por sí misma, es uno de los mejores libros de filosofía moral publicados en los últimos años. Iguala a *The Sovereignity of Good* de Iris Murdoch como crítica de la concepción de la filosofía moral como búsqueda de los todavía más *simples absolutos*: principios autoevidentes, valores básicos. Como Murdoch, Cavell critica el concepto (de Bentham, Kant y Sidgwick) de acción racional como acción basada en principios, y el corolario de que la reflexión moral es el intento de descubrir las reglas con arreglo a las cuales cada uno de nosotros, simplemente en tanto que ser humano, se compromete a vivir. Afirma Cavell:

> Ninguna regla o principio podría operar en un contexto moral de la manera que lo hacen las normas reguladoras o definitorias que operan en los juegos. Tan esencial es para la forma de vida llamada moralidad que las reglas así concebidas estén ausentes, como lo es para la forma de vida que llamamos practicar un juego que dichas reglas estén presentes. [...]
>
> [...] sospechamos pues por qué razón los filósofos apelan a reglas cuando teorizan sobre la moralidad, y por qué luego las normas se conciben como se conciben. Tal apelación es un intento de explicar por qué una acción como prometer nos *obliga.* Pero si se *necesita* una explicación para eso, si sentimos que es necesario algo más que un compromiso personal, entonces la apelación a las normas se produce demasiado tarde, pues, por sí mismas, las reglas solo obligan si están sujetas a nuestro compromiso (p. 307).

Así pues, Cavell nos hace ver la búsqueda de los «fundamentos de la obligación moral» como algo análogo a la búsqueda cartesiana de los «fundamentos del conocimiento». Ambas son intentos de salir fuera de los juegos del lenguaje, de encontrar alguna forma *natural* de entrar en contacto con una realidad o una bondad que sea idependiente de las personas entre quienes realmente vivimos, personas que hablan de una determinada manera. Ambas nos ayudan a olvidar que somos mortales, que pensamos y hablamos como lo hacemos porque hemos leído los libros que hemos leído y hemos hablado con la gente que hemos hablado. Nos animan a pensar que la filosofía hará por nosotros lo que tiempo atrás pensábamos que podría hacer la religión: liberarnos del lenguaje, de la historia, de la finitud, y ponernos en presencia de lo atemporal. Llevan al filósofo a pensar que depende tan poco de la comunidad a la que pertenece que sus afirmaciones «caerán sobre las personas aleatoriamente, como un rayo» (p. 326).

Los comentarios de Cavell sobre la forma de vida de los filósofos morales anglosajones son mucho más externos, y por consiguiente, mucho más claros y más útiles que sus comentarios de las partes I y II acerca de los epistemólogos anglosajones. En el caso de los filósofos morales, ve por qué quieren hacer lo que hacen, hace un diagnóstico rápido y seguro y, a continuación, pasa a otra cosa. En el

caso de los epistemólogos, insiste en considerar su tarea como una enfermedad que, de algún modo, estamos obligados a padecer, como una etapa necesaria para alcanzar la madurez intelectual. Como antes defendía, la insistencia de Cavell en el patetismo y la ubicuidad de la epistemología le lleva a confundir unos cuantos arrebatos temporales e históricamente condicionados (la teoría de las ideas del siglo XVII, la filosofía del lenguaje ordinario) con rasgos de la condición humana. En la Parte III, por el contrario, ya evita el no tener en cuenta la historia. Explica lúcidamente (pp. 259 y ss.) la relación entre los modelos galileanos de explicación científica y la pretensión filosófica de que la ciencia es *racional* en un sentido en el que la reflexión moral no lo es. Y concluye:

> Si ya empezamos sorprendiéndonos de cierta particularidad de los argumentos éticos —de su posible irresolubilidad— y de lo diferentes que son de otras cuestiones, seguiremos eligiendo casos que ejemplifican la capacidad de consenso en la ciencia, para acabar creyendo —o imaginando— que sabemos que (y por qué) la ciencia es «racional», mientras que la moralidad no lo es (p. 623).

Aplicando las enseñanzas de *The Structure of Scientific Revolutions*, Cavell nos ayuda en gran medida a librarnos de las distinciones entre *ciencia* y *no ciencia*, *objetivo* y *subjetivo*, *hecho* y *valor*, *razón* y *emoción*, que han dado lugar a la deformación de la vida intelectual de los últimos siglos.

La Parte IV se titula, con algo de malicia, «El escepticismo y el problema de los otros», pero se corresponde con el decimotercer capítulo, titulado, más comprensiblemente, «Entre el reconocimiento y la elusión», el último de sus escritos. En particular, como se ha dicho, se escribió veinte o veinticinco años después de ciertas secciones de las partes I-III. Es aquí, como en «Leopardos en Connecticut» y «El desdén hacia el amor», donde verdaderamente Cavell se muestra tal y como es. Su tono gana en seguridad. Ya no tiene que preocuparse de sus rivales en filosofía, ni de qué tiene de profundo y de riguroso la epistemología, el escepticismo o la filosofía. Se limita a reflexionar sobre el hecho de que existen tales cosas.

En esta parte, Cavell aborda el problema de las *Otras Mentes* sin querer siquiera conectarlo con el «problema profesional de cómo, teniendo en cuenta que la construcción lógica del cuerpo del Otro usa los *qualia* sensoriales que yo recibo, tengo derecho también a construir para él una mente». Wittgenstein nos enseñó que el problema se origina a raíz de la creencia de que, primeramente, uno se describe a sí mismo en un lenguaje mental aprendido por ostensión, el lenguaje interno lockeano de las ideas mismas. Cabría esperar que Cavell se limitara a repetir que, si renunciamos a la doctrina de Locke y a la teoría de las ideas, dejaremos de especular en torno al lenguaje privado, la posible vacuidad interna del Otro, etc. Pero no lo hace, sino que más bien resta importancia a todas estas cosas y va derecho a una lectura de fondo de tales especulaciones:

> El deseo que subyace a esta fantasía [el de un lenguaje privado] oculta el deseo que subyace al escepticismo, el deseo de unir mis pretensiones de conocimiento y los objetos en los que estas habrán de satisfacerse sin que yo y mis propias conveniencias intervengan. Ese deseo, en tanto que subsista, es inextinguible. En el caso del conocimiento de mi propio yo, me infligiría una derrota doblemente amarga: debo desaparecer para poder encontrarme a mí mismo [...] (pp. 351-352).

Esta lectura arranca el *problema de las Otras Mentes* del suelo en el que, por norma general, se pensaba que crecía —el empirismo y el fenomenalismo— y lo trasplanta al otro lado del Canal. No es ahora el problema al que uno se enfrenta tras leer la *Fenomenología del espíritu*, la *Crítica de la razón práctica* o *El ser y la nada.* No está mal, si es que queremos encontrar algo interesante que decir sobre «Otras Mentes». Ignora la cuestión de saber si existe una posible conexión entre la problemática epistemológica, *tradicional*, *inglesa* y la temática romántica, kantiana, es decir, no se pregunta por la posible relación entre (*a*) y (*b*).

Una de las ventajas que el último Cavell tiene respecto del primero —de la Parte IV respecto de las partes I-II— es que, *de hecho*, ignora dicha cuestión. Pues ahora ha dejado de importarle estar al tanto del quehacer de los *profesionales*. Esto le permite, por

fin, explicitar lo que solo insinuaba en los pasajes anteriores acerca de la *vindicación del yo humano* o del *rechazo del yo humano* propio de la filosofía moderna. Pasajes como el que sigue resumen lo que Cavell tiene en mente:

> El escéptico insinúa que existen posibilidades ante las cuales la pretensión de certeza cierra sus ojos; o cuyos ojos cierran la pretensión de certeza. Es la voz, o una imitación de la voz, de la consciencia intelectual. Wittgenstein responde, «cerrados están». Es la voz de la consciencia humana [...] frente a la imagen escéptica de la limitación intelectual, Wittgenstein propone una imagen de la finitud humana (p. 431).

¿Dónde más podemos descubrir algo sobre la finitud humana? Probablemente en las novelas, las obras de teatro y las obras de la filosofía *continental*, más bien que en los cursos de epistemología, o en el tipo de reflexión sobre la ciencia en la que está *especializada* la filosofía inglesa:

> La ciencia ficción no puede albergar la tragedia, pues aquí es posible evitar desde un principio toda limitación humana. Esta idea me ayuda a explicar cuán distintas son mis intuiciones de las de aquellos filósofos que consideran que una especulación, o una ficción, científica es motivo suficiente para hacernos pensar en el escepticismo, por ejemplo: el experimento mental de pensar que, hasta donde sé, puedo ser un cerebro en una cubeta (p. 457).

El yo humano que la filosofía viene omitiendo es el descrito en cualquier vocabulario inservible a la hora de predecir y controlar a la gente, los vocabularios que son inútiles para la ciencia, y para la filosofía cuando se concibe como cuasiciencia. La *literatura* nos dice, como nos dijeron Hegel y Sartre, que no existe una religión universal, ni un vocabulario científico o filosófico universales para hablar sobre, o relacionarnos con, nuestros congéneres, pero también que no podemos dejar de pensar que debe haberlo:

> La tragedia y la comedia están íntegramente animadas por esta posibilidad: que una de entre las infinitas descripciones verdaderas que de mí pueden darse me dice quién soy yo (p. 388).

La filosofía prekantiana y prerromántica tenían la seguridad de que esa posibilidad ya se había actualizado. El autoconocimiento impedido por esta especie de filosofía (la que sobrevive en los departamentos anglosajones, pese a estar casi extinguida en otros lugares) es el conocimiento de acuerdo con el cual:

> En lo que al mundo externo respecta, es sensato empezar reconociendo que no puedo vivir siendo escéptico, mientras que, en lo que respecta a los demás, es sensato acabar reconociendo que sí puedo. Y lo hago (p. 45).

Esto significa que «el estado final de salud» consiste en emanciparse del impulso que lleva a la filosofía *profesional* a escapar de la tentación de «convertir la condición humana, la condición de la humanidad, en una dificultad intelectual» (p. 493). En uno de los mejores comentarios de la Parte IV —una parte repleta de sentencias lúcidas— dice Cavell:

> No la finitud, sino la negación de la finitud, es la marca de la tragedia. La negación de la finitud también ha sido considerada como el estigma del pecado. Blake y Nietzsche se propusieron liberar a la humanidad de este último estigma, o, valga la expresión, negar la distinción entre lo finito y lo infinito a la hora de pensar en el ser humano (p. 455).

Dudo que pueda definirse mejor cuál es el propósito de la literatura *moderna*.

Confío en que mi descripción de las distintas partes de *The Claim of Reason* haya dejado claro que las partes III y IV hacen de este un libro importante, y que el futuro lector no debería desanimarse por la Parte I, ni por el estilo (en ocasiones) tortuoso de Cavell. Podemos defender su importancia afirmando que nos ayuda a entender lo que Wittgenstein hizo por nosotros. Al contrario que Austin y Ryle, Cavell no *solo* contribuye a minimizar la importancia de la teoría de las ideas, sino que también plantea la cuestión del valor moral de nuestros cursos de epistemología, de nuestra disciplina, de nuestra forma de vida. Nosotros, profesores de filosofía, tuvimos la suerte de contar entre los nuestros a uno de los grandes escritores del siglo, que nos legó una descripción de nuestros hábitos que jamás

habríamos formulado por nosotros mismos. Wittgenstein sufrió y se quejó constantemente de la compañía que tenía que mantener a lo largo de su camino. Pero no se arredró y escribió obras que ni siquiera con el firme propósito de millares de exégetas podrían interpretarse como *teorías filosóficas* o de *soluciones a problemas filosóficos*. Cavell es uno de los pocos intérpretes de Wittgenstein que (al menos en la Parte IV de su libro) no cae en la tentación de ofrecernos esa interpretación[270], y uno de los pocos que lo rodean de una buena compañía: Rousseau y Thoreau, Kierkegaard y Tolstói, Blake y Nietzsche, los amigos de la finitud, los amigos del hombre[271].

---

266 Stanley Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Clarendon Press, Oxford, 1979. Las referencias a las páginas de este libro están entre paréntesis.

267 La Parte III es una reelaboración de las tesis que Cavell escribió a los veinte años (como en cierta medida lo son las partes I y II).

268 Véase el tratamiento de Wittgenstein como *el anti-Husserl* debido a Jacques Bouveresse, *Le Mythe de l 'Intériorité,* Éditions Minuit, París, 1978.

269 Sin embargo, en fechas recientes, los filósofos han vuelto a establecer paralelismos entre ambas distinciones. Bernard Williams, por ejemplo, en su obra *Descartes: The Project of Pure Inquiry,* intenta rehabilitar el proyecto cartesiano sirviéndose de la idea de «una concepción absoluta de la realidad», concepción que, en su opinión, es inherente a nuestra intuición respecto de la naturaleza del conocimiento y que da paso a la duda escéptica sobre su posibilidad. Esta idea, tal como Williams la formula, guarda cierta ambigüedad, significando unas veces «una imagen determinada del mundo tal como es, independientemente de nuestro conocimiento» (Williams, p. 65) (cosa que, según Kant, jamás podríamos alcanzar) y otras una descripción del mundo que «hace uso de conceptos que no son propiamente nuestros, ni tampoco guardan una relación particular con nuestra experiencia» (*ibid.*, p. 244). La última locución representa la tentativa de Williams (estéril, desde mi punto de vista) de actualizar el concepto de Locke de *objetos semejantes*. Otro ejemplo es el uso que Thomas Nagel hace de la distinción *objetivo versus subjetivo* para abarcar *tanto* la diferencia entre explicaciones *personales* y explicaciones

impersonales de los aspectos moralmente relevantes de determinada situación, pongamos por caso, *como* la diferencia entre el carácter fenomenológico e inefable de una experiencia y su caracterización lingüística y pública (cf. E. Nagel, *Mortal Questions,* Cambridge University Press, Cambridge, 1978, cap. 14: «Subjective-Objective»). A mi modo de ver, tanto Williams como Nagel cometen el error de fundir la contraposición entre lo verídico (lo *objetivo* como lo *intersubjetivo*) y lo no verídico (lo *subjetivo* como *mera apariencia*) *con* la contraposición, de muy otro carácter, entre lo comunicable (lo que cae bajo nuestros conceptos) y lo incomunicable (lo que ni cae ni puede caer bajo ellos).

270 Otro de los pocos afortunados es James C. Edwards. Véase *Ethics Without Philosophy: Wittgenstein and the Moral Life,* University Presses of Florida, Gainesville, 1982. Tanto el libro de Cavell como el de Edwards, tomados en su conjunto, son una indicación de cierto giro en la exégesis wittgensteiniana.

271 He de agradecer a John Cooper sus valiosos comentarios del primer borrador de este ensayo.

11

MÉTODO, CIENCIA Y ESPERANZA SOCIAL

1. CIENCIA SIN MÉTODO

Galileo y sus seguidores descubrieron que, como los siglos posteriores se encargaron de confirmar, se obtienen mejores predicciones concibiendo las cosas a modo de masas de partículas entrechocando a ciegas, en lugar de concebirlas en términos aristotélicos: animística, teleológica y antropomórficamente. También descubrieron que incrementamos nuestro conocimiento del universo cuando pensamos que es infinito, gélido e inhóspito, y no finito, acogedor, planeado y relevante para los asuntos humanos. Finalmente, descubrieron que, si se contemplan los planetas, los proyectiles o los corpúsculos, como puntos de masa que describen trayectorias, podemos conseguir leyes predictivas simples y elegantes por medio de cálculos matemáticos igualmente simples y elegantes. Estos descubrimientos son la base de la moderna civilización técnica. No son algo de lo que quepa felicitarse en exceso. Pues, *pace* Descartes y Kant, no extrajeron conclusión epistemológica alguna. Nada nos dicen sobre la naturaleza de la ciencia o la racionalidad. En particular, no ejemplifican el uso de algo llamado *el método científico*, ni resultan de él.

La tradición que llamamos *filosofía moderna* se pregunta: «¿A qué se debe el gran éxito de la ciencia? ¿Dónde reside su secreto?» Todas las malas respuestas a esas malas preguntas han sido variaciones de una sola metáfora que, siendo fascinante, no puede ser explicitada: a saber, que la Nueva Ciencia descubrió el lenguaje en el que la Naturaleza escribe sus páginas. Al afirmar que el Libro de la Naturaleza fue escrito en el lenguaje de las matemáticas, Galileo no quería decir que su nuevo vocabulario reduccionista y

matemático *resultaba* aplicable en la práctica, sino que resultaba aplicable debido a que reflejaba el *verdadero* modo de ser de las cosas. Quería decir que el vocabulario era aplicable porque encajaba en el universo como una llave en una cerradura. Desde entonces, los filósofos vienen intentando sin éxito dar sentido a conceptos tales como: «funciona *porque*» [*because of*] y «las cosas como *realmente son*».

Descartes explicó estos conceptos en términos de la claridad y distinción naturales de las ideas de Galileo, ideas que, por ignotas razones, Aristóteles cometió la estupidez de ignorar. Locke, sorprendido por la falta de *distinción* en su concepto de *claridad*, pensó que sería preferible intentar tal explicación reduciendo las ideas complejas a simples. Con el fin de que este programa fuese relevante para la ciencia de su época, hizo uso de una distinción *ad hoc* entre aquellas ideas que se asemejan a sus objetos y aquellas que no lo hacen. Tan poca confianza inspiraba esta distinción que acabó abocado, vía Berkeley y Hume, a la desesperanzadora tesis kantiana de que la llave solo funcionaba porque, a nuestras espaldas, nosotros mismos habíamos construido la cerradura en la que la que la llave se ajusta. Vista retrospectivamente, la tesis de Kant rompe la baraja. Pues este idealismo transcendental deja que se cuelen por detrás todas las nociones teleológicas, animísticas y aristotélicas que los intelectuales habían reprimido por temor a estar pasadas de moda. Los idealistas especulativos que siguen a Kant abandonan la idea de encontrar los secretos de la naturaleza. Substituyeron la idea de construir mundos por crear vocabularios, idea que en nuestro siglo encuentra eco en filósofos de la ciencia disidentes como Cassirer y Goodman.

En un esfuerzo por evitar los llamados *excesos del idealismo germano*, multitud de filósofos —clasificables *grosso modo*, como *positivistas*— han pasado los últimos cien años intentando utilizar conceptos como *objetividad*, *rigor* y *método* para demarcar la ciencia frente a la no ciencia. Han hecho esto porque pensaban que la explicación del *éxito* de la ciencia en términos del futuro descubrimiento del propio Lenguaje de la Naturaleza, debe de algún modo ser correcta, incluso si la metáfora *no* puede explicitarse, aun

cuando ni realismo ni idealismo pueden explicar en qué consiste la supuesta *correspondencia* entre el lenguaje de la naturaleza y la jerga científica actual. Contados pensadores han sugerido que puede ser que la ciencia no posea ninguna llave secreta del éxito: que no exista explicación metafísica, epistemológica o transcendental de por qué el vocabulario de Galileo viene aplicándose tan bien hasta ahora, como tampoco existe una explicación epistemológica que explique por qué el vocabulario de la democracia liberal viene cumpliendo tan bien sus funciones. Aún son menos quienes han preferido abjurar de la idea de que *la mente* o *la razón* tienen una naturaleza propia, de que el descubrimiento de esta naturaleza nos dará un *método* y que, siguiendo ese método, estaremos en posición de poder entrar más allá de las apariencias y ver la naturaleza *en sus propios términos*[272].

A mi modo de ver, la importancia de Kuhn radica en que, como Dewey, pertenece a esta minoría. Ambos nos invitan a renunciar al concepto de ciencia como convergencia hacia un punto final llamado *correspondencia con la realidad* y a contentarnos con afirmar que, para ciertos propósitos, un vocabulario es mejor que otro. Aceptando su invitación, no tendremos inclinación alguna a preguntarnos: ¿Qué método utilizan los científicos? Dicho sea de modo más explícito, lo que afirmaremos es que dentro de lo que Kuhn llama *ciencia normal* —la solución del *puzzle*— los científicos hacen uso de los mismos métodos banales y obvios que todos nosotros empleamos en cualquier actividad humana. Anotan los ejemplos que contradicen el criterio; se saltan tantos contraejemplos como para no verse en la necesidad de construir nuevos modelos; ensayan distintas conjeturas, formuladas dentro de la jerga al uso, todo ello con la esperanza de dar con algo que explique *ad hoc* los casos que no se pueden esquivar. No pensaremos que exista, o que pueda haber una repuesta con contenido epistemológico a la pregunta: ¿Qué hizo que Galileo acertase allí donde Aristóteles se equivocaba?, como tampoco cabe esperar semejante respuesta a la pregunta: ¿Qué hizo que Platón acertara mientras que Jenofonte se equivocaba? o ¿qué hizo que Mirabeau acertara y que Luis XVI se equivocara? Nos

limitaremos a decir que Galileo tuvo una buena idea y Aristóteles una idea menos buena; Galileo estuvo utilizando alguna terminología que resultaba útil y Aristóteles no. La terminología de Galileo era el único *secreto* que tenía; no escogió esa terminología porque fuese *clara*, *natural*, *simple* o conforme a las categorías de la comprensión pura. Simplemente, tuvo mucha suerte.

Los filósofos del siglo XVII deberían haber extraído del éxito de Galileo una moraleja whewelliana y kuhniana: a saber, que esos progresos científicos no son tanto una cuestión de decidir cuál de las diversas hipótesis alternativas son verdaderas, como de encontrar la jerga correcta en la que, antes que nada, dar forma a esas hipótesis. Pero en vez de eso, como he dicho, extrajeron la moraleja de que la naturaleza siempre había *querido* ser descrita con ese nuevo vocabulario. Y lo hicieron, a mi modo de ver, por dos motivos. En primer lugar, pensaron que el éxito del vocabulario de Galileo radicaba parcialmente en el hecho de estar desprovisto de *confort* metafísico, significado moral e interés humano. Pensaron, en términos harto vagos, que el éxito de Galileo *radicaba* en que él, como científico, estaba preparado para hacer frente a los espantosos abismos del espacio infinito. Hacen de su distanciamiento del sentido común y del sentido religioso —su inhibición ante toda cuestión relativa al modo en que deben vivir los hombres— una parte del secreto de su éxito. De esta forma, decían, cuanto menor sea el *confort* metafísico y la significación moral de nuestro vocabulario, más probable será que estemos *en contacto con la realidad*, que seamos *científicos* o que describamos la realidad tal como ella quiere ser descrita y, de este modo, someterla a nuestro control. En segundo lugar, pensaron que la única forma de eliminar ideas *subjetivas* —aquellas expresables en vocabulario pero no en el de la naturaleza— era evitar nociones que no pudiesen definirse en términos que, en los vocabularios de Galileo y de Newton, denotasen *cualidades primarias*.

Esta mezcla de errores —la idea de que es más posible que un término se *refiera a lo real* si es moralmente insignificante y si ocurre en generalizaciones verdaderas y de eficacia predictiva— da contenido a la idea de *método científico* como (en palabras de

Bernard Williams[273]) la búsqueda de «una concepción Absoluta de la Realidad». Esta Realidad se concibe como representada en términos de representaciones que no son simplemente *nuestras* representaciones, sino las suyas, según su propia imagen, tal como se describiría a sí misma si pudiera. Williams, al igual que otros que se toman en serio el cartesianismo, no solo piensan que esta idea no es confusa, sino que la incluyen entre nuestras intuiciones sobre la naturaleza del conocimiento. Para mí, por el contrario, es sencillamente una de nuestras intuiciones sobre lo que caracteriza que algo sea filosófico. Es la forma cartesiana de la fantasía filosófica arquetípica —que Platón fue el primero en tejer— consistente en abrirse camino entre todas las descripciones, entre todas las representaciones, hasta un estado de consciencia que *per impossibile* combina lo mejor de la visión inefable con lo mejor de la formulación lingüística. Esta fantasía de *descubrir*, y en cierto modo *saber*, que uno ha descubierto el Vocabulario Propio de la Naturaleza, pareció llegar a concretarse cuando Galileo y Newton formularon un conjunto exhaustivo de generalizaciones universales de eficacia predictiva, escrito en elegantes términos matemáticos *fríos* e *inhumanos*. Desde entonces, los conceptos de *racionalidad*, *método* y *ciencia* vienen uniéndose a la búsqueda de esas generalizaciones.

Sin contar con este modelo, el concepto de *método científico*, en su sentido moderno, no podría haberse tomado tan en serio. El término *método* habría conservado el sentido que tenía en el período anterior a la Nueva Ciencia para personas como Ramus y Bacon. En este sentido, disponer de un método era simplemente disponer de una lista lo bastante exhaustiva de tópicos o encabezamientos, o, por así decirlo, obrar en poder de un sistema eficaz de clasificación. En su sentido filosófico postcartesiano, sin embargo, disponer de un método no significa simplemente poder ordenar nuestros pensamientos, sino poder *filtrarlos* con vistas a eliminar elementos *subjetivos*, *no cognitivos* o *confusos*, para dejar exclusivamente los Pensamientos Propios de la Naturaleza. En la tradición epistemológica, la distinción entre las partes de nuestra mente que

corresponden a la realidad y las que no lo hacen, se mezcla con la distinción entre formas racionales e irracionales de hacer ciencia. Si practicar el *método científico* significa simplemente ser racional en determinadas áreas de investigación, entonces dicho término tiene un sentido kuhniano perfectamente razonable: practicarlo significa obedecer las convenciones normales de la disciplina en cuestión, no ignorar *demasiados* datos, eliminar de sus conclusiones la influencia de esperanzas y temores, a menos que todos quienes trabajan en la misma línea de investigación los compartan, estar abierto a refutación por la experiencia, sin obstruir el camino de la investigación. En este sentido, *método* y *racionalidad* son términos aplicables a un justo equilibrio entre el respeto por las opiniones de nuestros colegas y el respeto por los dictados de la sensación. Pero la filosofía centrada en la epistemología ha precisado de nociones de *método* y *racionalidad* que signifiquen algo más que buenas maneras epistémicas, nociones que describen la forma en que la mente está naturalmente capacitada para aprender el Lenguaje Propio de la Naturaleza.

Si uno cree, como es mi caso, que las ideas tradicionales sobre *una concepción (objetiva) absoluta de la realidad* y del *método científico* no son oscuras ni útiles, considerará que las preguntas entrelazadas: ¿cuál ha de ser el método de las ciencias sociales? y ¿cuáles son los criterios de una teoría de moral objetiva? son simplemente malas preguntas. Dedicaré el resto del artículo a explicar por qué pienso que son malas preguntas y a recomendar un enfoque deweyano de las ciencias sociales y de la moralidad, un enfoque en el que la utilidad de las narraciones y de los vocabularios prevalezca sobre la objetividad de las leyes y de las teorías.

2. CIENCIA SOCIAL *SIN VALORES* Y CIENCIA SOCIAL *HERMENÉUTICA*

Recientemente se ha producido una reacción en contra de la idea de que los estudiosos del hombre y de la sociedad solo serán

científicos si permanecen fieles al modelo galileano: si encuentran términos *axiológicamente neutrales*, puramente descriptivos, en los que formular sus generalizaciones predictivas, dejando la labor evaluativa a los *ideólogos*. Con ello se ha resucitado la idea de Dilthey de que, para una comprensión *científica* de los seres humanos, debemos aplicar métodos *hermenéuticos*, no galileanos. Desde el punto de vista que propongo, toda idea de «cientificidad» o de elección entre *métodos* resulta confusa. En consecuencia, la cuestión de si los científicos sociales deben buscar una neutralidad axiológica de línea galileana o si, por el contrario, deben buscar algo más confortable, aristotélico, *más blando* —un *método distintivo de las ciencias humanas*— me parece un asunto descaminado.

Una de las razones por las que se ha levantado esta polémica es que resulta innegable que *cualesquiera* términos de los que se haga uso para describir a los seres humanos *adquieren* carácter *evaluativo*. La propuesta de separar los términos *evaluativos* en un lenguaje aparte, haciendo de la ausencia de dichos términos un criterio de *cientificidad* aplicable a disciplinas o a teorías, resulta irrealizable, puesto que no hay manera de impedir el uso *evaluativo* de *cualquier* término. Si le preguntas a alguien si está haciendo un uso normativo o puramente descriptivo de términos como *represión*, *primitivo* o *clase obrera*, podrá dar una respuesta para un caso en concreto, para un enunciado emitido en determinada situación. Pero si le preguntas si emplea el término solo cuando está describiendo, solo cuando practica la reflexión moral, o en ambos casos, la respuesta *será* casi siempre la misma: *en ambos casos*. Además, y esto es lo importante, a menos que la respuesta no *sea ambos*, el término en cuestión no será de gran utilidad para la ciencia social. Ninguna predicción será útil para tomar decisiones *decisiones políticas* si no se formula en términos que se presten a una formulación política.

Supongamos una descripción del científico social en la que este *carece de valores*, se afana en separar *hechos* y *valores*, y comunica sus predicciones a ideólogos que sí los tienen. Esas predicciones no serán de mucha ayuda, a menos que contengan algunos de los términos que los ideólogos emplean para comunicarse entre sí. Cabe

presumir que lo que los ideólogos andan buscando son predicciones fructíferas y de enjundia, como «Si el sector industrial se socializase, la calidad de vida estaría en alza, o a la baja», o «Cuanto mayor sea el nivel de alfabetización, más, o menos, personas honestas serán elegidas para desempeñar cargos públicos», etc. Los ideólogos querrían contar con hipótesis cuyos consecuentes estén formulados en términos que podrían aparecer en recomendaciones morales urgentes. Cuando tienen predicciones expresadas en la jerga estéril de las ciencias sociales *cuantificadas (la maximización de la satisfacción*, *la acentuación del conflicto*, etc.), o bien las ignoran, o, lo que es más peligroso, comienzan a aplicar dicha jerga a la deliberación moral. A mi modo de ver, el deseo de una nueva ciencia social *interpretativa* se entiende mejor como una reacción en contra de la tentación de formular políticas sociales en términos tan superficiales que difícilmente cuentan como *morales*, términos que, por definición, se hallan siempre unidos al *placer*, al *dolor* y al *poder*.

El debate entre quienes anhelan una ciencia social *objetiva*, *libre de valores* y *verdaderamente científica* y quienes piensan que ha de ser substituida por una disciplina más hermenéutica, no puede equipararse con una disputa en torno al *método*. Tal disputa exige un acuerdo sobre el fin común y el desacuerdo sobre los medios para alcanzarlo. Pero no existe discrepancia entre los dos lados de esta disputa en lo que respecta a los medios para obtener predicciones más precisas sobre los efectos que ocasionaría la adopción de determinada política. Ninguna de las partes en disputa es muy buena haciendo tales predicciones, y si alguien llegara a encontrar una forma óptima para hacerlas, ambas partes se apresurarían a incorporar esa estrategia en su concepción. Pese a seguir estando desencaminada, hay una concepción mejor para describir la naturaleza de esta disputa, a saber, como una disyuntiva entre fines mutuamente excluyentes: *explicación* y *comprensión*. Conforme se ha venido desarrollando dicho debate en la bibliografía reciente, este parece librarse entre el tipo de jerga que permite generalizaciones de índole galileana y ejemplificaciones hempelianas de casos que las confirman o las refutan, y otro tipo de jerga que sacrifica esta virtud en aras de una descripción que haga uso de un

vocabulario que sea prácticamente el mismo en el que evaluamos (un vocabulario *ideológico*, dicho deprisa y corriendo).

Esta contraposición es bastante verosímil. Pero no se trata de un problema a resolver, sino solo de una diferencia de la que tenemos que hacernos cargo, con la que tenemos que vivir. La idea de que explicación y comprensión son formas opuestas de hacer ciencia social es tan desacertada como la idea de que las descripciones microscópicas y las macroscópicas de los organismos son formas opuestas de hacer biología. Podemos hacer un sinnúmero de cosas que queramos con las vacas y las bacterias para las que resulta útil disponer de una descripción bioquímica; pero también podemos hacer con ellas otras muchas cosas en las que tales descripciones solo serían un estorbo. De modo parecido, existen muchas cosas que uno querría hacer con los seres humanos para las que las descripciones en términos no evaluativos, *inhumanos*, son de gran utilidad; pero también existen otras (por ejemplo, pensar en ellos como nuestros conciudadanos) en las que ocurre lo contrario. La *explicación* no es más que el tipo de conocimiento que uno busca cuando quiere predecir y controlar. No es el polo opuesto de algo llamado *comprensión*, como lo abstracto se opone a lo concreto, lo artificial a lo natural o lo *represivo* a lo *liberador*. Afirmar que algo se *entiende* mejor en un vocabulario que en otro es invariablemente una forma velada de decir que cierta descripción en nuestro vocabulario predilecto es más útil para cierto propósito. Si nuestro propósito es la predicción, necesitaremos cierto tipo de vocabulario. Si es la evaluación, podemos optar o no por otro tipo de vocabulario. (En el caso, por ejemplo, de la evaluación del fuego de artillería, el vocabulario predictivo de la balística funcionará perfectamente. En el caso de la evaluación el carácter humano, el vocabulario de estímulo-respuesta está fuera de lugar.)

En resumidas cuentas: existen dos requisitos distintos en lo que al vocabulario de las ciencias sociales respecta:

> (1) Debe incluir descripciones de cada situación que faciliten su predicción y control.
> (2) Debe incluir descripciones que nos ayuden a decidir qué hacer.

La ciencia social *libre de valores* daba por sentado que un escueto vocabulario *conductista* cumplía el primer requisito. Esta suposición no ha dado el resultado esperado; tras cincuenta años de investigación en ciencias sociales, nuestras capacidades predictivas no han aumentado de manera ostensible. Pero aun cuando *hubiésemos* logrado hacer predicciones, ello no habría servido *necesariamente* de ayuda para cumplir con el segundo requisito. No habría sido necesariamente útil para decidir qué hacer. Con frecuencia, la polémica entre los partidarios de la neutralidad axiológica y los partidarios de la hermenéutica ha dado por sentado a menudo que ninguno de ambos requisitos puede cumplirse a menos que el otro también se cumpla. Los partidarios de la hermenéutica han argumentado que el conductismo era impropiado para *comprender* a los seres humanos, dando a entender que no podía captar lo que *realmente* ellos hacen. Pero esto solo es una forma desorientadora de decir que el conductismo no es un buen vocabulario para la reflexión moral. Sencillamente, no deseamos pertenecer a esa clase de profesionales de la política que usan esos términos para decidir lo que nuestros conciudadanos han de hacer. Y a la inversa, los partidarios de la neutralidad axiológica, con su insistencia en que tan pronto como la ciencia social encuentre su Galileo (que, a buen seguro, será un conductista) se cumplirá el primer requisito, defienden que debemos empezar a formular decisiones políticas en términos escuetos y precisos, de forma que nuestra *ética* pueda ser *objetiva* y *fundamentarse científicamente*. Solo así podremos hacer el máximo uso de las espléndidas predicciones que están al llegar. Ambas partes cometen el mismo error: piensan que existe alguna conexión intrínseca entre los dos requisitos. Es un error pensar que por saber tratar con justicia y deferencia a una persona o a una sociedad, sabemos *por ello* predecir y controlar su comportamiento, como también lo es pensar que la capacidad de predicción y control es *necesariamente* una ayuda para saber cómo tratar a la gente o a las sociedades.

Afirmar que solo hay un vocabulario *aplicable* a las personas o a las sociedades humanas, que solamente *ese* vocabulario nos permite *comprenderlas*, significa resucitar un mito del siglo XVII, a saber, el

Mito del Lenguaje Propio de la Naturaleza. Si, con Dewey, entendemos los vocabularios como instrumentos para habérnoslas con las cosas y no a modo de representaciones de sus naturalezas intrínsecas, dejaremos de pensar que existe una conexión intrínseca, o una *falta* de conexión intrínseca, entre *explicación* y *comprensión*, entre la capacidad de predecir y de controlar cierto tipo de personas y la capacidad de simpatizar y de asociarse con ellas, de considerarlas como nuestros conciudadanos. Ya no pensaremos que hay dos *métodos*: uno para explicar el comportamiento de las personas y otro para comprender su naturaleza.

3. PRIVILEGIO EPISTÉMICO Y PRIVILEGIO MORAL

El movimiento actual en favor de la conversión de las ciencias sociales en *hermenéuticas* y no *galileanas* parece razonable, deweyano, si se interpreta del siguiente modo: las narrativas así como las leyes, las redescripciones y las predicciones, son de igual utilidad para abordar los problemas de la sociedad. En este sentido, el movimiento es una útil protesta contra el fetichismo de los científicos sociales chapados a la antigua, *conductistas*, preocupados por la *cientificidad* de su proceder. Pero esta protesta va demasiado lejos cuando se torna filosófica y empieza a establecer diferencias de principio entre el hombre y la naturaleza, proclamando que las diferencias ontológicas dictan una diferencia metodológica. Y así, por ejemplo, cuando se afirma «La interpretación empieza en el postulado de que la red del significado[274] constituye la existencia humana», parece darse a entender que los fósiles (por ejemplo) lograron su constitución *en ausencia* de una red de significados. Pero una vez que se separa el sentido pertinente del término *constitución* de su sentido *físico* (con arreglo al cual, las casas, por ejemplo, están *constituidas* por ladrillos), la afirmación «X constituye Y», se reduce a la afirmación de que no podemos saber nada sobre Y sin saber un buen número de cosas acerca de X. Cierto es que los seres humanos no serían humanos, sino simples animales, si no tuvieran

el don del habla. Si no podemos descifrar la relación entre una persona, los ruidos que emite, y otras personas, tampoco sabremos mucho sobre ella. Pero también es perfectamente posible afirmar que los fósiles no serían fósiles, sino simples rocas, si no pudiésemos aprehender sus relaciones con muchos otros fósiles. La constitución de los fósiles *qua* fósiles es una red de relaciones con otros fósiles y con el discurso de los paleontólogos que describen estas relaciones. Si no podemos captar algunas de estas relaciones, el fósil seguirá pareciéndonos una roca. Todas las cosas, en cuanto objetos de investigación, están *constituidas* por una red de significados.

Dicho de otro modo: si concebimos el registro fósil como si fuera un texto, cabe afirmar que la paleontología, en sus albores, siguió métodos *interpretativos*. O lo que es lo mismo, buscó alguna forma de dar sentido a lo ocurrido tratando de encontrar un vocabulario en el que poder relacionar un objeto enigmático con otros objetos de carácter más familiar, con vistas a hacerlo inteligible. Antes de que la disciplina fuese *normalizada*, nadie sabía a ciencia cierta qué clase de cosas podían ser relevantes a la hora de predecir la posible ubicación de fósiles similares. Afirmar «La paleontología es ya una ciencia» viene a ser equivalente a afirmar «Ante el hallazgo de un nuevo espécimen fósil, todo el mundo sabe ya qué clase de preguntas debemos formular y qué clase de hipótesis podemos proponer». A mi modo de ver, adoptar una postura *interpretativa* o *hermenéutica* no es atenerse a un método especial, sino simplemente buscar un vocabulario que pueda servir de ayuda. El vocabulario matematizado propuesto por Galileo representaba la conclusión exitosa de una investigación que era *hermenéutica*, en el único sentido que puedo darle al término. Lo mismo cabe decir de Darwin. No veo diferencias relevantes entre su quehacer y el de los exégetas bíblicos, los críticos literarios y los historiadores de la cultura. Así pues, pienso que no tenemos nada que perder al adoptar el término *hermenéutica* para la búsqueda conjetural de nueva terminología que caracterice las etapas iniciales de toda nueva línea de investigación.

Pero, aunque no tendríamos nada que perder, tampoco tendríamos en particular nada que ganar. Tanto da concebir a las

personas o a los fósiles a modo de texto como concebir los textos a modo de personas o de fósiles. La primera forma parece más útil solo si pensamos que los textos tienen algo de *particular*, por ejemplo, que son *intencionales* o *inteligibles solo holistamente*. Pero no pienso —*pace* Searle y su noción de *intencionalidad intrínseca*— que *tener intencionalidad* signifique algo más que «ser susceptible de descripción antropomórfica, ser análogo a un usuario del lenguaje»[275]. A mi modo de ver, la relación entre acciones y movimientos, ruidos y aserciones, consiste en que cada elemento del par no es sino el otro elemento descrito en una jerga alternativa. Tampoco veo que la explicación paleontológica sea menos holista que la explicación de los textos, pues en ambos casos necesitamos poner el objeto en relación con numerosas clases de objetos distintos para poder formular una narración coherente que incorpore el objeto inicial.

Dada esta toma de postura, es de mi incumbencia explicar *el hecho* de que algunas personas creen que los textos y los fósiles son de muy distinta naturaleza. Como sugería en otro artículo, oponiéndome a las tesis de Charles Taylor[276], esas personas dan (equivocadamente) por sentado que, para entender lo que uno hace, no hay mejor vocabulario que el suyo, que su propia explicación de lo que sucede es todo cuanto podemos desear. A mi entender, esta equivocación es un caso especial de la idea errónea de que el objetivo de la ciencia es aprender el vocabulario que el universo utiliza para auto-explicarse, para dar cuenta de sí mismo a sí mismo. En ambos casos, situamos a nuestro *explanandum* en un nivel epistémico igual o superior al que nosotros ocupamos. Pero, cuando de nuestros conciudadanos se trata, esta apreciación no es siempre la acertada, se trata de un vestigio de antropomorfismo pregalineano con respecto a un caso, el de la naturaleza. Y, con todo, existen casos en los que la otra persona, o la otra cultura, ofrece una explicación de lo que ocurre tan rudimentaria, o tan disparatada, como para desestimarla de buenas a primeras. La única regla general de índole hermenéutica aconseja que, en cualquier caso, antes de formular nuestras propias hipótesis, preguntemos

primero al sujeto qué *cree* que está ocurriendo. Pero el único fin de este esfuerzo es ahorrar tiempo, y no buscar el *verdadero significado* de la conducta. Si del *explanandum* puede desprenderse un vocabulario que sirva para explicar su *modus operandi*, podemos evitarnos la molestia de buscarlo nosotros mismos. Desde este punto de vista, la única diferencia que existe entre una inscripción y un fósil es que podemos imaginar el hallazgo de otra inscripción que glose la primera. Por el contrario, nuestra descripción de la relación entre el primer fósil y el del otro anaquel, aunque quizá sea tan iluminadora como la anterior, remitirá a un vocabulario no intencional.

Además de cometer el error de pensar que el vocabulario del sujeto siempre es pertinente a la hora de explicar su conducta, los filósofos que establecen una distinción tajante entre el hombre y la naturaleza se hallan bajo el embrujo de la idea de un compromiso ontológico implícito en la irreductibilidad de un vocabulario a otro, como ocurría en el caso de los positivistas. Con todo, el descubrimiento de que podemos (o no podemos) reducir un lenguaje que incluye locuciones como *versar sobre*, *ser verdadero de*, *se refiere a*, etc. (o un lenguaje que incluye verbos como *creer* o *pensar*) a un lenguaje extensional y *empírico*, no nos daría indicación alguna sobre cómo predecir o hacer frente al comportamiento de seres que hablan o piensan. Los defensores de Dilthey incurren en el error opuesto al que, por ejemplo, comete Quine, quien piensa que no puede haber *hechos objetivos y decisorios* cuando de estados intencionales se trata, pues es posible atribuir diferentes estados intencionales sin ocasionar diferentes redistribuciones de las partículas elementales. Quine piensa que si una oración no puede ser parafraseada empleando la clase de vocabulario al que Locke y Boyle aspiraban, esto no significa nada real. Aquellos seguidores de Dilthey que exageran las diferencias entre *Geisteswissenschaften* y *Naturwissenschaften* piensan que el hecho de que esa oración no pueda ser parafraseada es muestra de su particular *status* metafísico o epistémico, o de la necesidad de una estrategia metodológica distinta. Pero, sin duda alguna, dicha irreductibilidad es solo muestra de que cierto vocabulario (el de

Locke y Boyle) no está siendo de ayuda para realizar ciertas operaciones con ciertos *explananda* (personas y culturas, por ejemplo). Esta muestra es tan poco indicativa como (haciendo uso de la analogía de Hilary Putnam) el hecho de que, para averiguar por qué una estaca cuadrada no entra en un agujero redondo, de nada vale describirla en términos de la distribución de las partículas elementales que la constituyen.

A mi parecer, la irreductibilidad llega a cobrar esa falsa importancia gracias a la verdadera importancia de establecer una distinción *moral* entre las bestias y nosotros, los seres humanos. De modo que, para establecer comportamientos propiamente nuestros, hemos elegido tradicionalmente nuestra capacidad de *conocer.* Siglos atrás, cometimos el error de hacer hipóstasis del comportamiento cognitivo, equiparándolo a tener *espíritu* —o *consciencia* o *ideas*— para más tarde insistir en que las representaciones mentales no podían reducirse a sus correlatos fisiológicos. Cuando esto pasó a ser un *vieux jeu*, pasamos de las representaciones mentales a las representaciones lingüísticas. Trocamos la Mente por el Lenguaje, dando ese nombre a la cuasisubstancia o cuasifacultad que nos hacía moralmente diferentes. Así las cosas, los nuevos defensores de la dignidad humana se han dedicado a demostrar la irreductibilidad de lo semántico, que no de lo psíquico. Pero todo argumento tipo Ryle-Wittgenstein contra *el fantasma en la máquina* puede también aducirse contra *el fantasma en las líneas impresas*, contra la idea de que las inscripciones, puesto que han sido escritas por una mano humana, tienen un algo especial, la *textualidad*, algo que los fósiles jamás pueden tener.

Mientras sigamos concibiendo el conocimiento como representación de la realidad y no como una manera de hacerle frente, la mente o el lenguaje continuarán pareciéndonos cosas numinosas, al tiempo que seguiremos dudando de la reputación moral del *materialismo*, el *conductismo* y el paradigma galileano. Seguiremos siendo presos de la idea de *representación* o *correspondencia* con la realidad mientras creamos que existe cierta analogía entre llamar a cada cosa por su *verdadero* nombre —es decir, por su nombre convencional— y dar con su *verdadera*

descripción —es decir, aquella que pertenece a su propia Naturaleza —. Pero si, siguiendo el consejo de Dewey y de Kuhn, abandonásemos esta metáfora y el vocabulario representativista anejo, dejaríamos de ver en el lenguaje o en el entendimiento algo misterioso, al tiempo que ya no encontraríamos en el *materialismo* o en el *conductismo* algo particularmente peligroso. Si la línea que he emprendido es la acertada, hemos de concebir nuestro particular *status* moral como justamente *eso*, más bien que como *fundamentado* en el hecho de que tengamos espíritu, entendimiento, lenguaje, cultura, sensibilidad, intencionalidad, textualidad o cualquier otra cosa. Todas estas nociones numinosas expresan perfectamente nuestra consciencia de ser miembros de una comunidad moral, formulada en una u otra jerga pseudoexplicativa. Esta conciencia no admite ulterior *fundamentación*; consiste simplemente en adoptar un cierto punto de vista sobre nuestros conciudadanos. La pregunta por la *objetividad* de ese punto de vista no tiene relevancia alguna.

Cabe concretar este punto algo más, de la manera siguiente. Decía que, *pace* Taylor, era un error atribuir privilegios epistémicos a la explicación que uno mismo da de su conducta o de su cultura. Uno puede acertar a explicar su conducta, pero también puede no hacerlo. Con todo, no es un error atribuir privilegios morales a dicha explicación. Tenemos el deber de escuchar su explicación, no porque tenga un acceso privilegiado a sus propias motivaciones, sino porque, como nosotros, es un ser humano. La tesis de Taylor, que establece nuestra necesidad de buscar explicaciones *internas* de las personas, las culturas o los textos, adopta la *civilidad* como una estrategia metodológica. Pero la *civilidad* no es un método, es simplemente una virtud. Si permitimos que el psicópata idiotizado se dirija al tribunal antes de ser juzgado, no es porque esperemos obtener explicaciones más cualificadas que los testimonios de los expertos en psiquiatría. Lo hacemos porque, a fin de cuentas, es uno de los nuestros. Al pedirle que se explique y que lo haga en sus propios términos, esperamos que disminuyan nuestras posibilidades hacer algo equivocado. Lo que esperamos de los científicos sociales es que hagan de intérpretes de los sujetos con quienes no sabemos

muy bien cómo comunicarnos. Idénticas esperanzas ciframos en nuestros poetas, dramaturgos y novelistas.

Al igual que en la sección anterior argumentaba que es un error pensar que existe una distinción *en principio* entre explicación y comprensión, o entre dos métodos, el uno aplicable a la naturaleza y el otro al hombre, en esta sección defiendo que es también un error que conocemos *a priori* que la naturaleza y el hombre son distintas clases de objeto. Se trata de una confusión entre ontología y moral. Existen numerosos vocabularios útiles que ignoran la distinción entre lo humano y lo no humano, entre cosas y personas. Como mínimo, existe un vocabulario, el de la moral (y, posiblemente, muchos más) que no puede prescindir de estas distinciones, vocabularios para los que estas son básicas. La descripción de los seres humanos es tan *real* cuando se hace en un vocabulario como en el otro. A la hora de describirlos, todo vocabulario es tan *objetivo* como el que más. Los vocabularios son útiles o inútiles, acertados o equivocados, fidedignos o engañosos, refinados o embrutecidos, etc., pero no son más —o menos— *objetivos*, más o menos *científicos*.

4. ESPERANZA INFUNDADA: DEWEY VERSUS FOUCAULT

Hasta ahora he venido defendiendo, en el fondo, que si nos deshacemos de las ideas tradicionales de *objetividad* y *método científico*, estaremos en disposición de ver la continuidad entre las ciencias sociales y la literatura: en tanto que interpretando otros sujetos para nosotros y, en consecuencia, ensanchando y alargando nuestro sentimiento de comunidad. Antropólogos e historiadores pasarán a ser para nosotros —en tanto que ideólogos occidentales, cultos y acomodados— gentes que nos han hecho posible considerar a todo ser humano, por exótico que sea, como *uno de los nuestros*. La misma tarea cumplirán los sociólogos con respecto a los pobres y demás marginados, y los psicólogos con respecto a los excéntricos y los dementes. Las ciencias sociales no se han limitado a realizar dicha tarea, aunque quizá sea la más importante de todas cuantas han llevado a cabo. Si hacemos hincapié en este aspecto de sus

logros, no tendremos nada que objetar ante el hecho de que compartan con novelistas y periodistas un estilo narrativo y anecdótico. Dejará de preocuparnos la relación entre dicho estilo y el estilo *galileano* que la *ciencia conductista cuantificada* ha intentado emular. Tampoco nos preocupará el estilo particularmente apropiado o inapropiado para el estudio del hombre, puesto que el *estudio del hombre* o *las ciencias humanas* ya no tendrán para nosotros más naturaleza que la que pensamos que tiene el propio hombre. A partir del momento en que desaparece la idea del conocimiento como representación, desaparece también la idea que divide la investigación en sectores discretos, cada uno con su objeto. Las líneas divisorias entre las novelas, los artículos periodísticos y los ensayos sociológicos se desdibujan. La demarcación entre distintas temáticas obedece a los intereses prácticos al uso, y no a un supuesto *status* ontológico.

Con todo, tras adoptar una actitud pragmática, aún hemos de optar entre dos alternativas. Podemos seguir a Dewey y hacer hincapié en la importancia moral de las ciencias sociales, por su contribución a la hora de ampliar y profundizar nuestro sentimiento de comunidad y de percibir las posibilidades que para esta se abren. O podemos seguir a Michel Foucault y hacer hincapié en el uso de las ciencias sociales como instrumentos de *vigilancia y castigo*, la conexión entre conocimiento y poder, y no entre conocimiento y solidaridad humana. Gran parte de nuestro actual interés en el *status* y la función de las ciencias sociales obedece a nuestra fundada sospecha de que, además de despertar el interés de las clases cultas, las ciencias sociales también han ayudado a estas a manipular a todas las demás clases (por no mencionar su ayuda a la hora de, por así decirlo, manipularse a sí mismas). Foucault desenmascara como nadie la cara oscura de las ciencias sociales. Los admiradores de Habermas y de Foucault coinciden en equiparar el *giro hermenéutico* en las ciencias sociales con una revuelta contra el uso de estas como *instrumentos de dominación*, como herramientas de lo que Dewey llamaba *ingeniería social*. Ello ha dado como resultado una confusa pseudopolitización de lo que ya era un problema *metodológico* artificial. En esta sección final,

defenderé que no hay que restar importancia a las dicotomías *galileano* versus *hermenéutico* o *explicación* versus *comprensión*, equiparándolas a la dicotomía *dominación* versus *emancipación*. La discrepancia entre Dewey y Foucault no debería entenderse en términos teóricos, sino en términos de las esperanzas que podemos albergar.

La crítica que Dewey y Foucault hacen de la tradición es exactamente la misma. Pese a las apariencias, ambos coinciden en la necesidad de abandonar los conceptos tradicionales de racionalidad, objetividad, método y verdad. Ambos están, valga la expresión, *más allá del método*. Están de acuerdo en que la racionalidad es producto de la historia y de la sociedad, en que no existe una estructura omniabarcante y ahistórica (la Naturaleza del Hombre, las Leyes del Comportamiento Humano, la Ley Moral, la Naturaleza de la Sociedad) que está ahí, aguardando a ser descubierta. Ambos comparten la concepción que Whewell y Kuhn tenían de la ciencia galileana: como un ejemplo del rendimiento de los nuevos vocabularios, y no como la clave del éxito científico. Pero Dewey insiste en que este paso *más allá del método* brinda a los seres humanos la oportunidad de prosperar, de tener la libertad para hacerse a sí mismos, más bien que buscar la guía que emana de una presunta fuente externa (de una de las estructuras ahistóricas que antes mencionaba). Su experimentalismo nos invita a concebir las pretensiones de conocimiento como proposiciones sobre las acciones a emprender:

> Los sistemas científicos complejos elaborados no nacen de la razón, sino de impulsos en un principio débiles y discontinuos: manejar, rodear, acechar, descubrir, combinar cosas separadas y separar cosas combinadas, hablar y escuchar. El método es la integración eficaz de esos impulsos en disposiciones continuas de investigación, desarrollo y prueba. [...] La razón, la actitud racional, es la disposición resultante [...][277].

Foucault también se sitúa más allá de los ideales tradicionales de método y racionalidad, concebidos como condición previa de la investigación, pero lo hace con la convicción nietzscheana de que

todas las pretensiones de conocimiento son maniobras efectuadas en un juego de poder. «Estamos sometidos a una producción de la verdad mediada por el poder, pero no podemos ejercitar el poder salvo por medio de la producción de la verdad»[278].

Henos aquí ante dos filósofos que, afirmando lo mismo, le dan un giro bien distinto. Lo mismo ocurre con sus respectivos predecesores. Como señala Arthur Danto[279], James y Nietzsche formularon la misma crítica a las concepciones tradicionales de la verdad, y propusieron la misma alternativa *pragmática* (o *perspectivista*). En tono jocoso, James afirma jovialmente que «las ideas se convierten en verdades solo cuando nos ayudan a establecer una relación satisfactoria con otras partes de nuestra experiencia»[280]; Dewey sigue sus pasos cuando afirma que «la racionalidad es la armonización activa de diversos deseos»[281]. Nietzsche afirma que «el criterio de verdad reside en el enardecimiento que provoca la sensación de poder»[282] y que

> [el] error de la filosofía consiste en que, en vez de ver la lógica y las categorías de la razón como medios para ordenar el mundo con arreglo a fines prácticos [...] se piensa que nos dan un criterio de verdad acerca de la *realidad*[283].

Foucault sigue sus pasos al afirmar que «no deberíamos imaginar que el mundo presenta ante nosotros su cara legible [...] debemos concebir el discurso como una violencia que les hacemos a las cosas»[284]. Los argumentos que James y Dewey, por una parte, y los de Nietzsche y Foucault, por otra, aducen en defensa de estas mismas tesis son tan semejantes como distintos son sus respectivos tonos. Ninguna de ambas partes ofrece más argumentos que los argumentos *idealistas* al uso, familiares desde Kant, contra la idea de conocimiento como correspondencia con no representaciones *(*más bien que coherencia entre representaciones). Son estos los argumentos a los que yo apuntaba en la primera sección de este artículo, cuando señalaba el fracaso de todos los intentos de explicitar o hacer efectiva la metáfora de Galileo de El Lenguaje Propio de la Naturaleza. Puesto que el valor efectivo de una

conclusión filosófica es su pauta argumentativa, no pienso que vayamos a encontrar diferencias *teóricas* entre ambas partes.

¿Se trata pues de una *mera* diferencia de tono, de la oposición entre la postura ingeniosa de un anglosajón y la postura afectada del continental? Quizá sería mejor expresar la diferencia en términos de *perspectiva moral*. Como nos recuerda Wittgenstein en su famoso pasaje:

> Si la buena o la mala voluntad cambian el mundo, solo pueden cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse por medio del lenguaje.
>
> Dicho brevemente, el mundo tiene que convertirse en otro completamente distinto. Tiene que, por así decirlo, disminuir o aumentar como un todo.
>
> El mundo del que es feliz es diferente del de aquél que es infeliz[285].

Pero, vuelta a empezar, *voluntad, buena o mala*, *felicidad e infelicidad* no son los términos precisos para la oposición que intentamos describir. Conformémonos con los términos *esperanza* y *desesperanza*. Ian Hacking da por terminada su interpretación de Foucault afirmando:

> «¿Qué es el hombre?», pregunta Kant. «Nada», contesta Foucault. «¿Qué cabe pues esperar?», insiste Kant. Pero ¿acaso Foucault responde con el mismo *nada*? Pensar así es malinterpretar la respuesta de Foucault a la pregunta por el hombre. Foucault respondía que el concepto de «Hombre» es un fraude, no que quien escribe estas líneas y quien las lee no seamos nada. De la misma manera, el concepto de «esperanza» es para Foucault un completo desatino. Quizá las esperanzas atribuidas a Marx y a Rousseau formen parte de ese mismo concepto de «Hombre», cosa que no es precisamente motivo de optimismo. Optimismo, pesimismo y nihilismo son conceptos que solo tienen sentido dentro de la idea de un sujeto transcendental o inmutable. Foucault no es en absoluto incoherente al respecto. Si su lectura no nos satisface, no será porque Foucault sea pesimista, sino porque no ofrece un substituto para aquello que mana eternamente en el corazón de los hombres[286].

Lo que Foucault no nos ofrece es lo que Dewey desea ofrecernos: una esperanza de tal naturaleza que no *necesite* del respaldo de *un sujeto transcendental o inmutable*. Dewey propuso formas de emplear palabras como *verdad*, *racionalidad*, *progreso*, *libertad*, *democracia*, *cultura*, *arte* y así sucesivamente, formas que no presuponían la capacidad de usar el vocabulario propio de lo que Foucault llama *la edad clásica*, ni el de los intelectuales franceses del siglo XIX (el vocabulario del *hombre y sus duplicados*).

Al reflexionar sobre las ciencias sociales, Foucault no ve un territorio neutral entre el concepto *clásico*, galileano, de las *ciencias del comportamiento* y el concepto francés de las *sciences del homme.* En ese territorio neutral residía precisamente la propuesta de Dewey, fuente de inspiración de las ciencias sociales en Estados Unidos antes de que perdieran el pulso y se hiciesen *comportamentalistas* [*behavioral*]. Generalizando un poco, podríamos decir que la reciente reacción en favor de las ciencias sociales hermenéuticas de la que antes hablaba, parte del supuesto de que, si no queremos teorías tipo Parsons, hemos de adoptar teorías tipo Foucault, es decir, que para superar las deficiencias de la *Zweckrationalität* weberiana es necesario ser radicales y negar la *voluntad de verdad*. Dewey nos proponía seguir siendo fieles a esa voluntad de verdad y al optimismo que esta implica, pero liberándonos de la idea de que el comportamentismo [*behaviorese*] es el Lenguaje Propio de la Naturaleza y del concepto de hombre como *sujeto transcendental o inmutable*. Pues, en manos de Dewey, la voluntad de verdad no es el deseo de dominar, sino de crear, de obtener una *armonización activa de diversos deseos*.

Puede que esto suene un tanto idílico, demasiado bueno para ser cierto. Pienso que si nos merece esta opinión es porque estamos convencidos de que el liberalismo requiere como fundamento la idea de una naturaleza humana común, un conjunto común de principios morales que nos una a todos, o algún otro descendiente de la idea cristiana de Fraternidad Humana. De modo que hemos acabado por ver en la esperanza social y liberal —tipo Dewey— algo intrínsecamente autoengañoso y filosóficamente ingenuo. Creemos que una vez desengañados de las ilusiones que Nietzsche

diagnosticara, *debemos* recuperar nuestra soledad, debemos sentirnos del todo aislados, desprovistos del sentido de comunidad que el liberalismo requiere. Quizá, como dice Hacking, Nietzsche y Foucault no afirman que ni *tú* ni *yo* seamos nada, pero sí que parecen insinuar que tú y yo *(*en tanto que *nosotros*) somos poca cosa; que la solidaridad humana se eclipsa en la medida en que eclipsan Dios y sus imágenes. Indudablemente, tal y como Hegel lo concibió, como encarnación de la Idea, el hombre ha de eclipsarse, al igual que el proletariado, el Hombre Redimido. Pero, tras deshacernos de Marx, no hay por qué seguir sus enseñanzas, desacreditando al liberalismo burgués. No hay un nexo deductivo entre la desaparición del sujeto transcendental —del *hombre* en cuanto poseedor de una naturaleza que la sociedad puede reprimir o cultivar— y la desaparición de la solidaridad humana. Pienso que el liberalismo burgués es el mejor ejemplo de una solidaridad ya alcanzada, y que el pragmatismo de Dewey es su mejor articulación[287].

El objetivo de mi argumentación es hacer ver que Dewey ya había recorrido el camino que Foucault recorre y ya ha alcanzado el punto que Foucault aún intenta alcanzar, ese punto desde el que podemos hacer una reflexión filosófica e histórica (*genealógica*) útil para aquellos que, como dice Foucault, luchan en las finas mallas del tejido del poder». Dewey se pasó la vida tratando de echar una mano a quienes libran esas pequeñas luchas; mientras lo hacía, formulaba el vocabulario y la retórica del *pluralismo* americano. Dicha retórica hizo que las primeras generaciones de científicos sociales americanos se erigiesen en apóstoles de una nueva forma de vida social. Por lo que sé, Foucault no hace sino poner al corriente a Dewey, advirtiendo que los científicos sociales con frecuencia han sido, y tenderán siempre a ser, vasallos de la mala gente. La lectura de Foucault acentúa el desengaño que los intelectuales americanos vienen sufriendo en las últimas décadas ante unas ciencias sociales *comportamentalizadas* y cómplices del Estado.

Si Foucault parece tener algo nuevo que decir, algo que lo distinga de Dewey, es porque está en la cresta de una ola arrasadora pero de contornos vagos, de un movimiento que, en otro artículo[288], he llamado *textualismo*, un movimiento que da a entender, como Foucault indica al final de *El orden de las cosas*, que «el hombre se halla en el trance de perecer mientras que el ser del lenguaje sigue brillando cada vez más sobre nuestro horizonte»[289]. Otra de las razones es que Foucault trata de transformar el discurso político, dejando de ver en el *poder* algo intrínsecamente represivo, porque, de buenas a primeras, no existe un yo de naturaleza inmaculada a reprimir. Pero, a mi entender, Dewey ya había entendido ambas cosas. La concepción foucaultiana del discurso como una retícula de relaciones de poder no es muy diferente de la concepción instrumentalista de Dewey, quien veía en el discurso un elemento del arsenal de herramientas que las gentes emplean con vistas a satisfacer, sintetizar y armonizar sus deseos. Dewey aprendió de Hegel lo que Foucault aprendió de Nietzsche: que el *hombre* no es sino un animal más, hasta que la cultura, los engranajes del poder, empieza a transformarlo en algo distinto. Tampoco Dewey piensa que haya algo rousseauniano para *reprimir*; *represión* y *liberación* son solo nombres para las facetas deseables e indeseables de las estructuras del poder. Una vez que *poder* deja de connotar *represión*, las *estructuras de poder* de las que habla Foucault no nos parecerán muy distintas de las *estructuras de cultura* de las que habla Dewey. *Poder* y *cultura* son síntomas de mismas fuerzas sociales que hacen que no seamos simples animales, pero que, en manos de malas personas, puede hacernos peores y más viles que los animales.

Estas observaciones no pretenden restar valor a Foucault —quien, a mi parecer, es uno de los filósofos vivos más interesantes[290]—, sino solo subrayar lo que nos cuesta asumir que el descubrimiento de cosas como «el discurso», «la textualidad», «los actos de habla», etc., han dado un vuelco radical a la escena filosófica. La *hermenéutica* pasará pronto de moda, y sin resultados apreciables, si intentamos vender estos nuevos conceptos por encima de su valor,

a saber, el de una jerga más que intenta romper lazos con algunos de los errores del pasado. Dewey disponía de su propia jerga —una jerga que fue popular en su tiempo, pero que ahora está algo desfasada— encaminada al mismo fin. Pero la diferencia entre ambas jergas no debería impedirnos ver que su intención era una y la misma: liberar a la humanidad del «más largo error» que Nietzsche desenmascarara, la idea de que fuera de nuestros experimentos fortuitos y arriesgados hay algo (Dios, La Ciencia, El Conocimiento, La Racionalidad o La Verdad) que, solo con seguir los ritos apropiados, acudirá para salvarnos. Pese a que Foucault y Nietzsche comparten un mismo objetivo, creo que Dewey lo cumple en mayor medida, simplemente porque su vocabulario da cabida a una esperanza injustificable y a un sentimiento de solidaridad humana infundado, pero de vital importancia.

---

272 Desarrollo estos temas en «A Reply to Dreyfus and Taylor», *Review of Metaphysics,* XXXIV (1980), pp. 39-46, y en la discusión subsiguiente, pp. 47-55.

273 Cf. Bernard Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry,* Penguin Books, Londres/Nueva York, 1978, pp. 64 y ss.

274 Paul Rabinow y William M. Sullivan, «The Interpreting Turn: Emergence of an Approach», en *Interpretive Social Science,* Rabinow y Sullivan (eds.), University of California Press, Berkeley, 1979, p. 5.

275 Véase Searle, «Minds, Brains and Programs», en *The Behavioral and Brain Sciences,* 3 (1980), pp. 417-457, y en particular mi artículo «Searle and the Secret Powers of the Brain», pp. 445-446; véase también Searle, «Intrinsic Personality», en pp. 450-456.

276 Véase nota 1, *supra.*

277 John Dewey, *Human Nature and Conduct,* Modern Library, Nueva York, 1930, p. 196.

278 Michel Foucault, *Power/Knowledge*, Harvester Books, Brighton, 1980, p. 93.

279 Arthur Danto, *Nietzsche as Philosopher,* MacMillan, Nueva York, 1965, cap. 3.

280 Williams James, *Pragmatism,* Longmans Green, Nueva York, 1947, p. 58.

281 Dewey, *op. cit*., p. 196.

282 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, traducción inglesa de Kaufman, Random House, Nueva York, 1967, p. 290.

283 Nietzsche, *Werke,* Schlechta (ed.), III, p. 318.

284 Foucault, *The Archaeology of Knowledge,* Harper and Row, Nueva York, 1972, p. 229.

285 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus,* 6.42.

286 Ian Hacking, recensión de Foucault, *Power/Knowledge,* en *New York Review of Books*, abril de 1981.

287 En mi opinión, Dewey es el John Stuart Mill del siglo xx; la síntesis entre Coleridge y Bentham ensayada por Mill guarda cierto paralelismo con la síntesis entre Hegel y Mill ensayada por Dewey. En una crítica lúcida del liberalismo, John Dunn describe la tentativa de Mill como un intento de combinar las «dos estrategias intelectuales radicales posibles para quienes aspiran a recuperar el liberalismo como una opción política coherente»:

> Una de las opciones es reducir el liberalismo a una doctrina más o menos pragmática y sociológica acerca de las relaciones entre distintos tipos de órdenes políticos y sociales y el mantenimiento de las libertades políticas. En nuestros días, esta versión del liberalismo suele denominarse «pluralismo», concepción [...] que sigue vigente en la ideología intelectual oficial de la sociedad americana. La segunda estrategia radical consiste simplemente en hacer caso omiso de las tesis sociológicas, adoptar una posición epistemológica tan escéptica como para bajar los humos a la sociología y a su cacareado *status* causal (*Western Political Values in the Face of the Future.* Cambridge University Press, 1979, pp. 47-48).

Dunn piensa que el intento de Mill de «integrar tradiciones intelectuales tan profunda y explícitamente opuestas entre sí» fue un fracaso, como también lo es el pluralismo moderno:

> Así pues, el pluralismo moderno tiene al menos el suficiente pundonor sociológico como para reconocer que el liberalismo es el sistema político de la sociedad capitalista burguesa aun a costa de renunciar, sin apenas pestañear, a toda macroestructura

intelectual plausible que unifique epistemología, psicología y teoría política, y que explique y celebre la vigencia de tal compromiso político» (*ibid.*, p. 49).

En mi opinión, la aportación de Dewey fue precisamente tal macroestructura, obtenida llevando a efecto la combinación de estrategias de Mill. [Con respecto a las relaciones entre Rawls —que, para Dunn, es el pluralista moderno por antonomasia— y Dewey, véanse las *Dewey Lectures* de Rawls: «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy,* LXXVII (1980). Véase p. 542, con respecto a una concepción de la justicia, y en términos generales, una *Weltanschauung,* «desprovista de doctrinas religiosas, filosóficas o morales». Véase también la p. 519, donde Rawls desestima los *problemas epistemológicos*, y su doctrina constructivista de los *hechos morales*.] Creo que Dunn está en lo cierto cuando afirma que el liberalismo tiene poco que decir en política global contemporánea, pero no cuando responsabiliza de este hecho a la carencia de una síntesis filosófica de la vieja escuela, kantiana, no pragmática. A mi parecer deberíamos estar más satisfechos de pertenecer a la sociedad capitalista burguesa, por cuanto es el mejor de los sistemas políticos llevados a la práctica, sin por ello dejar de lamentarnos de su incapacidad para solventar gran parte de los problemas de la mayoría de los habitantes del planeta.

288 Véase el ensayo 9, *supra.*

289 Foucault, *The Order of Things,* Random House, Nueva York, 1973, p. 386.

290 Richard Rorty escribió este artículo en 1981, cuando el pensador francés aún no había fallecido. (*N. del T.*)

12
LA FILOSOFÍA EN ESTADOS UNIDOS HOY

1. LA FILOSOFÍA ANALÍTICA Y LA TRADICIÓN

Los movimientos revolucionarios en el seno de una disciplina intelectual exigen revisar la historia de dicha disciplina. Reichenbach prestó este servicio a la filosofía analítica en su obra *Rise of Scientific Philosophy.* Este libro, publicado en 1951, presenta una visión de la historia que explica el comentario sarcástico de Quine de que la gente se adentra en la filosofía por una de estas dos razones: a unos les interesa la historia de la filosofía y a otros la filosofía misma. La ocurrencia de Quine supone y el libro de Reichenbach argumenta, que el objetivo propio de la filosofía es solventar una serie de problemas claramente definidos, problemas que surgen con el quehacer y los resultados de las ciencias naturales. Reichenbach describe su libro en los siguientes términos:

> Sostengo que la especulación filosófica es una etapa pasajera a la que se llega cuando no disponemos de medios lógicos para resolver los problemas filosóficos que surgen en determinado momento. Afirmo que hay, y siempre ha habido, un acercamiento científico a la filosofía. Y esto quiere mostrar que de este campo ha brotado una filosofía científica que, dentro de la ciencia de nuestro tiempo, ha dado con las herramientas para solventar aquellos problemas que, en otras épocas, solo han sido objeto de conjeturas. Dicho brevemente: mi intención a la hora de escribir este libro es mostrar el tránsito de la filosofía desde la especulación hasta la ciencia[291].

La historia que Reichenbach narra no podría volver a escribirse en los términos que él lo hizo, ya que dio por buenas todas las doctrinas positivistas que, durante treinta años, Wittgenstein, Quine, Sellars y Kuhn han ayudado a desmontar. Con todo, buena parte de los

filósofos analíticos postpositivistas seguirían estando de acuerdo en que, hasta la fecha, la filosofía ha transitado «desde la especulación hasta la ciencia». Adoptarían con gusto el punto de vista que permite definir la filosofía como un conjunto determinado de problemas determinables y duraderos a los que antaño se hacía frente con métodos fastidiosos y rudos, pero que hoy se tratan con una precisión y un rigor sin precedentes. Puede haber desacuerdo acerca de cuáles de estos problemas han de ser resueltos, cuáles han de ser disueltos y cuáles simplemente ignorados. Puede que tampoco haya acuerdo sobre si, como piensa Reichenbach, ha de ser la ciencia la que suministre las herramientas o si son los filósofos mismos quienes han de fraguarlas. No obstante, dichos desacuerdos son nimios comparados con la amplia aquiescencia que disfruta la especie de relato histórico que ha de narrarse.

La construcción de un drama histórico de largo alcance por parte de Reichenbach exige que el autor sea selectivo a la hora de elegir los acontecimientos. Si lo que se pretende es interpretar la filosofía como un intento de comprender la naturaleza de la ciencia natural, un intento que prospera cuando la ciencia natural ha prosperado y que en nuestros días, con la madurez de las ciencias, puede conducir a una conclusión satisfactoria, «los problemas de la filosofía» habrán de ser aquellos que se formularon con claridad por vez primera en los siglos XVII y XVIII, es decir, en el período en que el fenómeno de la Nueva Ciencia centraba la atención de la filosofía. Se trataba de problemas principalmente epistemológicos, como los relativos a la naturaleza y a la posibilidad del conocimiento científico. Una vez que se ha identificado la filosofía con este conjunto de problemas, es fácil atribuir el fracaso en formularlos con claridad de griegos y medievales al estado primitivo de la ciencia anterior a 1600, al tiempo que atribuimos un *status* ideológico y no filosófico a las inquietudes políticas y poéticas de los griegos, así como a las inquietudes teológicas de los cristianos. Ello permite considerar a Kant, en palabras de Reichenbach, como el «culmen de la filosofía especulativa», y saltarse alegremente el siglo XIX y los primeros años del XX (hábito este aún arraigado entre los filósofos analíticos,

quienes consideran el intervalo entre el siglo XIX y el siglo XX como un desafortunado período de confusión).

Reichenbach creía que hacer de Hegel el sucesor de Kant era desvirtuar seriamente a Kant; antes bien, afirmaba, «el sistema de Hegel era la débil construcción propia de un fanático que ha visto una verdad empírica e intenta hacer de ella una verdad lógica en el seno de la menos científica de cuantas lógicas hay» (p. 72). Según Reichenbach, Marx abandonó el empirismo y abrazó el hegelianismo por desafortunadas «razones psicológicas» (p. 71). El siglo XIX no debe entenderse como el despertar de la búsqueda del significado en la historia, sino, por el contrario, como un período en el que los científicos naturales —que no los profesores de filosofía— se ocuparon de solventar los problemas que Descartes, Hume y Kant ya habían planteado. Reichenbach condena los libros de texto que, en el capítulo dedicado al siglo XIX, hacen referencia a Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Spencer y Bergson y dan cuenta de sus sistemas como si fueran creaciones filosóficas homogéneas con respecto a las de períodos anteriores. Por el contrario, afirma Reichenbach, deberíamos saber que

> la filosofía de los sistemas acaba con Kant, por lo que abordar los sistemas posteriores en el mismo plano que los de Kant o Platón significa malinterpretar la historia de la filosofía. Los viejos sistemas eran expresión de la ciencia de su tiempo que daban pseudo-respuestas a falta de respuestas mejores. Los sistemas filosóficos del siglo XIX fueron fruto de una época en la que se estaba gestando una filosofía mejor. Eran obra de hombres que no vieron los descubrimientos filosóficos inmanentes en la ciencia de su época y que formularon, bajo el nombre de «filosofía», sistemas de generalizaciones y analogías ingenuas. [...] Desde un punto de vista histórico, tales sistemas bien podrían compararse con el curso más bajo de un río que tras fluir entre tierras fértiles acaba desecándose en el desierto (pp. 121-122).

Este modo de ver la historia de filosofía tiene bastante sentido aun cuando Kuhn nos haya convencido de que la ciencia no es tan metódica como pensábamos y Quine haya mostrado que los *descubrimientos filosóficos* que Reichenbach admiraba eran en su

mayoría dogmas. Es posible deshacernos de los dogmas y seguir dando por buena la mayor parte de la reconstrucción de Reichenbach. Es posible adherirse a la idea de que la filosofía nació como una autorracionalización de la ciencia natural, que las pretensiones de conocimiento fuera del ámbito de las ciencias naturales han de medirse con el mismo rasero que estas y que en tiempos recientes la filosofía ha adquirido rigor y cientificidad. Creo que la mayoría de los filósofos analíticos mantienen estas tesis, y no es mi deseo atacar una definición contextual de *filosofía* formulada en dichos términos. Es una de las mejores definiciones que posiblemente alcancemos *si* queremos que *filosofía* sea el nombre de una disciplina, de un conjunto de programas de investigación o de una parte autónoma de la cultura. Reichenbach estaba en lo cierto cuando afirmaba que algunos problemas típicos de los siglos XVII y XVIII —los problemas de Kant, poco más o menos— nacidos a raíz del intento de dar cuenta científicamente de la ciencia natural, han sido tradicionalmente entendidos como *los* problemas de la filosofía. Creo que también acertaba al desestimar un buen número de programas filosóficos que reivindicaban para sí el *status* de *ciencia* sin seguir los procedimientos o respetar sus resultados.

Yo mismo me uniría a Reichenbach para desestimar la fenomenología clásica de Husserl, a Bergson, a Whitehead, al Dewey de *Experience and Nature*, al James de *Radical Empiricism*, al realismo epistemológico neotomista y a una amplia gama de sistemas de fines del siglo XIX y comienzos del XX. Bergson, Whitehead y las partes peores (*metafísicas*) de Dewey y James me parecen simplemente versiones debilitadas del idealismo, intentos de responder (*acientíficamente*) a preguntas epistemológicas sobre *la relación sujeto-objeto* mediante *generalizaciones y analogías ingenuas* que hacen mayor hincapié en la *sensibilidad* que en la *cognición*. También la fenomenología y el neotomismo parecen diagnosticables y descartables en clave reichenbachiana. Ambos movimientos intentaron (en vano) aislar un *Fach* para sí, distinto de la ciencia y de su autoclarificación, dando contenido al concepto de un conocimiento propiamente *filosófico* y superior a la ciencia[292].

Creo pues que el positivismo en general y Reichenbach en particular, prestaron un buen servicio a la filosofía americana al trazar una tajante distinción entre la filosofía como explicación —o prolongación— del conocimiento científico y la filosofía como algo diferente. Sin embargo, deseo plantear dos cuestiones acerca de la relación entre la filosofía analítica y la tradición:

> (1) ¿Puede una explicación del pasado como la de Reichenbach proporcionarnos una interpretación del presente y del futuro en la que la filosofía cumpla una función cultural de importancia, un cometido en el que perseverar?
> (2) ¿Qué decir de la «filosofía como algo diferente»? (Por ejemplo, de la obra de filósofos que *no afirman* pretender ofrecernos nada parecido a «soluciones a los problemas filosóficos» o a un «conocimiento superior a la ciencia».) ¿Qué decir de la rivalidad «continental», entre escritores como Heidegger, Foucault y sus precursores decimonónicos? ¿Qué nos perdemos si los leemos al margen de la filosofía?

En lo que sigue, intentaré dar respuesta a ambas preguntas.

2. LA FILOSOFÍA ANALÍTICA: UNA GENERACIÓN DESPUÉS DE SU TRIUNFO

Coincidiendo con la publicación del libro de Reichenbach, a principios de los años cincuenta, la filosofía analítica empezó a tomar el control de los departamentos de filosofía estadounidenses. Se empezó a tratar con el merecido respeto a emigrantes ilustres como Carnap, Hempel, Feigl, Reichenbach, Bergmann y Tarski. Sus discípulos empezaron a obtener nombramientos en los departamentos de filosofía más prestigiosos e incluso a presidirlos. Los departamentos reacios a adoptar esta tendencia empezaron a perder prestigio. Hacia 1960 ya se había instaurado una nueva serie de paradigmas filosóficos. Había arraigado un nuevo tipo de enseñanza de la filosofía en la universidad en el que Dewey y Whitehead, los héroes de la anterior generación, ya no se leían, en el que la historia de la filosofía estaba en franca decadencia, y en el

que la lógica era tan importante como anteriormente lo habían sido los estudios sobre el lenguaje. Gracias al aumento de la tasa de natalidad en la posguerra, los años sesenta y setenta fueron también el período en el que se educaron la mayor parte de los doctores en Filosofía estadounidenses que aún están vivos. Como resultado de todo ello, la mayor parte de los profesores que actualmente enseñan filosofía en las escuelas y las universidades estadounidenses asimilaron una u otra versión de la imagen que Reichenbach tenía de la historia de la filosofía. Se les hizo creer que tenían la suerte de participar en el nacimiento de una nueva era filosófica, la *era del análisis* en la que, por fin, las cosas se iban a hacer como es debido. Con frecuencia, se les hizo menospreciar a quienes, en lugar de dedicarse a solventar problemas filosóficos, se interesaban por la historia de la filosofía o, en términos más generales, por la historia del pensamiento.

Como Reichenbach, pensaban que

> el filósofo de la vieja escuela es un hombre formado en letras e historia, a quien jamás se le enseñaron los métodos de precisión de las ciencias matemáticas, ni jamás saboreó el placer de demostrar una ley de la naturaleza verificando todas sus consecuencias (p. 308).

Los positivistas lógicos confiaban en que el advenimiento de esta nueva generación abriría una nueva era de cooperación, trabajo en equipo y consenso sin precedentes sobre los resultados obtenidos. El edificio del conocimiento ganaría en altura y en solidez gracias a las nuevas aportaciones. Nada de eso llegó a ocurrir. Lo cierto es que hoy día resulta más improbable que se cumpla cualquier predicción sobre el futuro de la filosofía que en 1951, cuando Reichenbach estaba en activo. En 1951, un licenciado (como yo mismo) que estuviera en proceso de aprendizaje o de conversión a la filosofía analítica, todavía podía creer en la existencia de un número finito de problemas distintos y especificables que estaban ahí, aguardando a ser resueltos. Eran los problemas que cualquier filósofo analítico serio reconocería como *los* problemas que estaban en el candelero. Estaba, por ejemplo, el problema de los condicionales contrafácticos,

el problema del análisis *emotivista* de los términos éticos, el problema quineano acerca de la naturaleza de la analiticidad, y algunos más. Se trataba de problemas que encajaban perfectamente en el vocabulario de los positivistas. Resultaba fácil entenderlos como formulaciones definitivas de problemas que Leibniz, Hume y Kant ya habían vislumbrado, como en un espejo. Por lo demás, había acuerdo sobre cómo sería la solución de un problema filosófico: por ejemplo, tal como Russell solventaba el problema de las descripciones definidas, Frege el del significado y la referencia y Tarski el de la verdad. Por aquel entonces, en mi juventud, se cumplían todas las condiciones de una disciplina kuhniana, *normal*, ocupada en resolver problemas.

Recitar esta lista de problemas y paradigmas es como evocar los recuerdos de un mundo sencillo y mucho más esplendoroso, que se ha desvanecido. En la intersección de las áreas *centrales* de la filosofía analítica —es decir, de la epistemología, la filosofía del lenguaje y la metafísica— hay ahora tantos paradigmas como departamentos importantes de filosofía. Un problema serio para un doctor en filosofía por la UCLA no tiene por qué serlo para alguien que se haya doctorado en Chicago o en Cornell, y viceversa. Ya es mucho que un problema esté de moda al mismo tiempo en diez de los aproximadamente cien departamentos de filosofía analítica estadounidenses. Nuestro campo es hoy una jungla de programas de investigación cuya esperanza de vida es cada vez menor. Los quince años transcurridos desde la época de Reichenbach testimonian el auge y la caída de *la filosofía de Oxford*. En los quince años desde que *la semántica de la costa oeste* emigró hacia el este, llevando a cabo una *translatio imperii* desde Oxford hasta el eje UCLA-Princeton-Harvard, ha habido momentos estelares en los que la filosofía, o al menos la filosofía del lenguaje, parecía tener un futuro. Pero todas esas iluminaciones tuvieron su eclipse. Hoy en día no hay más consenso sobre cuáles son los problemas y los métodos de la filosofía del que había en la Alemania de 1920. Aunque puede que por entonces la mayor parte de los filósofos fuesen más o menos neokantianos, cada *Ordinarius* ejercía su dominio académico, enseñaba su sistema y formaba estudiantes convencidos de que

dicho sistema planteaba *los verdaderos problemas de la filosofía*. Este es, poco más o menos, el actual modo de vida de la mayor parte de los departamentos de filosofía americanos. Aunque la mayoría de los filósofos son más o menos *analíticos*, no hay consenso sobre cuál es el quehacer filosófico interuniversitario paradigmático, ni tampoco sobre cuál es el listado de problemas centrales. La mayor esperanza para un filósofo estadounidense es la promesa de Andy Warhol: *todos* podemos ser superestrellas, por aproximadamente quince minutos cada uno.

Cierto es que la filosofía moral y social no se encuentra en la misma situación que las consideradas áreas *centrales* de la filosofía. Ahí tenemos la obra *A Theory of Justice* de Rawls, un genuino paradigma interuniversitario cuya importancia y vigencia nadie osa negar. Este hecho no coloca a la filosofía analítica en una situación muy cómoda, sobre todo a la hora de buscar una descripción de sí misma que asegure y actualice la del propio Reichenbach. *A Theory of Justice* se limita a ignorar las cuestiones metaéticas que, según Reichenbach, son el único nexo entre la filosofía y los juicios normativos (cf. Reichenbach, capítulo 17). Este libro es descendiente directo de Kant, Mill y Sidgwick. Podría haberse escrito aun cuando el positivismo lógico jamás hubiera existido. No es un triunfo atribuible a la filosofía analítica. Este libro no es más que la mejor puesta al día del pensamiento socioliberal de la que disponemos. Da la casualidad de que lo ha escrito un filósofo, pero no hay por qué pensar que, de haber estudiado derecho o ciencias políticas y no filosofía, Rawls habría escrito otras cosas de estilo muy diferente y con otra manera de argumentar[293].

Al igual que no resulta fácil defender que, dada la naturaleza de la filosofía, Marx, Kierkegaard y Frege fueron grandes *filósofos* decimonónicos, también se hace cuesta arriba dar una definición de *filosofía* que haga que, por ejemplo, que Kuhn, Kripke y Rawls sean tres grandes *filósofos* (y no únicamente *pensadores* o *intelectuales*, términos éstos mucho más genéricos), y mucho menos aún tres filósofos *analíticos*. Cierto es que no se trata de un problema *serio*. En mi opinión, deberíamos abandonar el intento de dar definiciones

de *filosofía* que la desmarquen ahistóricamente de otras disciplinas académicas. No obstante, no hay que olvidar que Reichenbach opinaba que *deberíamos* hacer lo contrario y que la filosofía analítica creció con una imagen en la que se veía capaz de realizar esa tarea. Reichenbach nos decía que lo que hacía a la filosofía, filosofía, era una relación de problemas claramente determinables: problemas que versaban sobre la naturaleza, las condiciones de posibilidad del conocimiento científico y de sus relaciones con el resto de la cultura. Erre que erre, los filósofos analíticos siguen convencidos de que existen problemas específicamente *filosóficos*. Con todo, se sienten incapaces bien de aceptar la lista de Reichenbach o de elaborar un nuevo listado. Por contra, se han contentado con permitir que, cada pocos años, nazcan nuevos listados. La gente acude a los congresos de la APA con el ánimo de enterarse de qué problemas están de moda o, lo que es lo mismo, de qué se ocupa la gente *presumiblemente competente* en nuestro campo. Hoy por hoy, los problemas adquieren un *status filosófico* cuando un célebre profesor de filosofía escribe un artículo que despierta interés por ellos. Es la cola institucional la que menea al perro científico. Lo único que tenemos que contar acerca de la relación de nuestros problemas con los del pasado es que somos más lúcidos que Leibniz o Hume. Eso sí, tenemos una próspera empresa que solo mira hacia atrás unas cuantas décadas y que encuentra su principal justificación en la lucidez de la gente que la integra.

Al afirmar que la actual *filosofía analítica* solo tiene una unidad estilística y sociológica, no pretendo dar a entender que sea algo malo o que se encuentre en mal estado. El espíritu analítico es, pienso, un *buen* estilo. El *esprit de corps* que reina entre los filósofos analíticos es útil y saludable. Lo único que trato de decir es que, querámoslo o no, la filosofía analítica ha pasado a ser el tipo de disciplina habitual en los departamentos de *humanidades*, es decir, en aquellos departamentos cuyas pretensiones de *rigor* y *status* científico son menos evidentes. La forma normal vida de las humanidades transcurre como la de las artes y la de las letras: un genio hace algo nuevo, interesante y persuasivo, y, más tarde, sus admiradores/as empiezan a forjar un movimiento o una escuela. Así,

por ejemplo, la historiografía de los *Anales* está de moda en los departamentos estadounidenses de historia, la crítica deconstructiva en los de literatura comparativa y la *semántica de los mundos posibles* en muchos departamentos de filosofía. Si se dice que están de moda es porque tanto Fernand Braudel como Jacques Derrida o Richard Montague han hecho un buen trabajo y cuentan con numerosos lectores e imitadores. Aspirar a más sería un error; de nada serviría intentar explicar, al modo de Reichenbach, por qué Montague ha logrado por fin formular con claridad o resolver algún «problema sempiterno de la filosofía científica», o alguno de los «problemas pendientes de la filosofía analítica». Cualquier genealogía que construyamos para intentar justificar dichas pretensiones resultará insensata, implausible y amañada, como lo sería intentar mostrar que Derrida es el auténtico heredero del Dr. Johnson, o Braudel de Ranke.

Antes al contrario, deberíamos relajarnos y decir, con nuestros colegas de historia y literatura que nosotros, los profesores de humanidades, nos distinguimos de los científicos naturales precisamente en *no* conocer de antemano cuáles son nuestros problemas y en no *necesitar* proveernos de criterios de identidad que nos confirmen si nuestros problemas son los mismos que los de nuestros predecesores. Adoptar esta tranquila actitud es *dejar* que sea la cola institucional la que menee al perro pseudocientífico. Es algo así como admitir que nuestros genios inventan problemas y programas *de novo*, en lugar de pensar que la propia temática se los impone, o que surgen del *actual estado de la investigación*. Dicho sea de otro modo: el sello distintivo de la cultura de humanidades no es ni el intento de reducir lo nuevo a lo viejo, ni de conseguir un listado canónico de métodos y problemas, o un vocabulario canónico en el que estos deban presentarse. Este punto de vista gadameriano puede formularse en términos kuhnianos afirmando que lo esencial no es ser *científico*, sino poseer una matriz disciplinar de trabajo que permita un razonable equilibrio entre lo *canónico* y lo innovador o, dicho en términos habermasianos: lo que importa es que la conversación sea fluida y sin distorsiones.

3. FILOSOFÍA ANALÍTICA, *CAPACIDAD FILOSÓFICA* Y CLARIFICACIÓN CONCEPTUAL

La actitud relajada que recomiendo nos lleva a pensar que no vale la pena preocuparse de si la filosofía analítica ha logrado conservar el *status* científico que Reichenbach reclamaba para el positivismo lógico, ni de si nuestro quehacer —o el de quienquiera— es *realmente filosofía*. Podemos permitir que se abran cientos de flores y dejar que sean los intelectuales e historiadores del próximo siglo quienes se ocupen de su botánica. Pero esta actitud no concuerda con la de la mayoría de los filósofos analíticos. No tienen ningún interés en renunciar al proyecto reichenbachiano de integrar a la filosofía dentro de las ciencias, al margen de las *humanidades*. Insisten en que nosotros, los filósofos analíticos, tenemos un no sé qué especial que nos diferencia de los *humanistas*. *Pace* Reichenbach, la distinción no reside en nuestra preocupación por elaborar un listado enumerable de problemas, sino más bien en nuestra posesión de una virtud intelectual *sui generis*: la que compartimos con los matemáticos y los físicos, pero no con la media de los profesores de historia o literatura. Así, el mérito en filosofía no tiene tanto que ver con la resolución que hemos alcanzado de algunos de los *problemas de la filosofía* (ya que tácticamente se admite que el considerar algo como problema está casi fuera de nuestro alcance), sino más bien con la inteligencia global y la aptitud general a la hora de resolver problemas. La idea es que existe una especie de talento de alcance, una chispa de ingenio, o algo por el estilo, que es propio que los filósofos posean en grandes cantidades.

Si se requieren más detalles sobre la naturaleza de esta virtud intelectual llamada *capacidad filosófica*, es más que probable que la respuesta sea de este jaez: el filósofo avezado debe ser capaz de detectar errores en cualquier argumento que escuche. Es más, debe poder hacerlo tanto cuando se trata de temas al margen de los habitualmente discutidos en los cursos de filosofía, como de cuestiones *específicamente filosóficas*. A modo de corolario, debería de ser capaz de construir un argumento tan bueno como el que se

podría construir desde *cualquier* punto de vista, no importa lo descabellado que sea. El ideal de capacidad filosófica consiste en contemplar la totalidad del universo de posibles aserciones en todas sus relaciones de inferencia mutua, y por tanto ser capaz de construir y criticar cualquier argumento.

Pienso que, a decir verdad, es propio de los filósofos analíticos el poseer este tipo de capacidad. Pero, en cualquier caso, se trata de una autodescripción que, en grados diferentes, saca de ella misma su propia autojustificación. Nadie animará a que a otra persona se enrole en un prestigioso departamento estadounidense de filosofía si no posee esta particular virtud intelectual. Aunque a uno le guste estudiar a Platón, Agustín, Spinoza, Kant, Hegel, etc., si carece de esta destreza en la argumentación, nunca se armará de valor para llevar adelante una carrera en filosofía. Acabará estudiando en un departamento de historia, de política o de literatura comparada.

El resultado es el fortalecimiento paulatino de la imagen de los filósofos analíticos, no como especialistas en un área específica de la investigación filosófica, sino como un *corps d'élite* aglutinado por su talento —mas no unido por un listado de problemas compartidos y de resultados relevantes— o, dicho de otra manera: son, de algún modo, los *inspecteurs des finances* de la academia. Así pues, a la filosofía analítica cada vez le importa menos dar una interpretación metafilosófica coherente de sí misma, o una respuesta a la pregunta «¿Qué entendemos por "problema específicamente filosófico"?». Encontrar lazos de unión entre los temas referentes a Kuhn, Kripke y Rawls deviene aún menos importante. Tampoco le importa disponer de aquello que Reichenbach dio al positivismo: un modo de entender su relación con el pasado. Pues lo que cuenta es compartir destrezas, no genealogías o problemas comunes.

Lo que esto quiere decir es que la afirmación: «La filosofía ha dejado de ser especulativa para pasar a ser científica» ha llegado a significar, para los filósofos analíticos contemporáneos, algo muy diferente de lo que significaba para Reichenbach. Ahora *científico* significa algo parecido a *sujeto a argumentación*. La contraposición entre lo viejo y lo nuevo ya no es equiparable a la existente entre un estado de discusión de un conjunto de problemas precientífico e

inmaduro y otro científico y maduro; se trata de una contraposición entre estilos: el estilo *científico* y el *literario*. El primero de ellos exige que las premisas sean concienzudamente explicitadas y no que haya que conjeturarlas, que los términos se introduzcan mediante definiciones más bien que mediante alusiones. El segundo puede que entrañe argumentación, aunque no es necesario; lo que para este sí es esencial es narrar una nueva historia, sugerir un nuevo juego de lenguaje, con la esperanza de contribuir al nacimiento de una nueva forma de vida intelectual.

Si estoy en lo cierto en lo que afirmo en la sección anterior, este desplazamiento en la identificación criterial desde el tema al estilo resulta predecible y natural. Si una disciplina no dispone de temáticas bien definidas, ni de paradigmas interuniversitarios para desarrollar, necesita entonces paradigmas *estilísticos*. Creo que lo que le ha sucedido a la filosofía analítica durante los últimos treinta años, al pasar de la etapa positivista a la postpositivista, es precisamente esto. No obstante, insisto, no veo en ello nada denigrante. No pretendo sugerir que esos filósofos han hecho algo que no debían. No creo que la filosofía sea algo que tenga una misión o una esencia histórica, ni tampoco que el movimiento analítico se haya apartado de la senda de la verdad. En el estricto sentido profesional, *filosofía* es precisamente lo que hacemos nosotros, los profesores de filosofía. Poseer un estilo común y un hueco en el organigrama de los departamentos académicos es suficiente para conseguir que nuestra disciplina sea tan fácil de identificar y tan digna de respeto como cualquier otra. En efecto, ello basta para hacerla socialmente valiosa, si por *estilo* entendemos la clase de destreza argumentativa que acabo de describir. Una nación puede considerarse afortunada si alberga unos cientos de intelectuales relativamente poco especializados, bastante ociosos y excepcionalmente buenos haciendo y deshaciendo argumentos. Un grupo así representa un valioso recurso cultural. Como seguimos diciendo en nuestras solicitudes de fondos, sería de desear que la nación recabase el consejo de los filósofos analíticos en los proyectos públicos. Los escudriñarían con idéntico esmero que

cualquier otro grupo profesional, y tal vez bastante mejor que muchos.

Sin embargo, hay *algo* sospechoso en la imagen que hoy día la filosofía analítica ofrece de sí misma. Tal vez arroje algo de luz sobre el asunto si afirmo que actuamos de mala fe, en la medida en que tendemos a jactarnos de nuestra sabiduría al tiempo que de nuestra inteligencia. No merecemos este doble amasijo de autoestima. La tradición considera que los profesores de filosofía son sabios, porque es de suponer que han leído y han vivido mucho, se han adentrado en los dominios del pensamiento y han sopesado los grandes problemas que siempre preocuparon al espíritu humano. Esta imagen resultaba más o menos plausible mientras el estudio de la filosofía giraba en torno al estudio de su historia (como ocurría en los departamentos de filosofía americanos antes de 1950 y todavía ocurre, por ejemplo, en Francia y en Alemania). No obstante, la revolución positivista cambió la imagen del filósofo: lo hizo pasar de erudito a científico. Lo cual induce a pensar que el buen estudiante de filosofía no era quien podía adentrarse en la historia intelectual, sino en física o matemáticas. Durante la transición a la filosofía analítica postpositivista, la imagen del científico se vio reemplazada por otra, aunque no sabemos muy bien por cuál. Puede que, hoy por hoy, lo que más se acerca a un filósofo analítico sea un *abogado*, en lugar de un erudito o un científico. La capacidad de redactar una buena defensa, conducir un interrogatorio abrumador o encontrar precedentes significativos es aproximadamente lo que los filósofos analíticos entienden por *capacidad específicamente filosófica*. Basta con ser un buen abogado o un buen filósofo analítico para poder captar de un vistazo las relaciones de inferencia entre todos los miembros de un extenso e intrincado conjunto de proposiciones.

La razón por la que los filósofos todavía tienden a jactarse de su sabiduría es que la filosofía analítica contemporánea ha heredado del positivismo lógico de hace treinta años la pretensión de obrar en poder de una matriz segura de conceptos heurísticos, es decir, de categorías que permiten comprender, clasificar y criticar el resto de la cultura. Nada más falso. No ha habido ningún sucesor del esquema positivista que haya aspirado a tanta globalidad, y menos

aún al consenso de los filósofos analíticos postpositivistas sobre tal esquema. Pero la retórica generalmente utilizada para la obtención de fondos y la condescendencia habitual que a menudo usamos para con los profesores de otras materias siguen basándose en el supuesto de que el dominio de las *cuestiones conceptuales* es nuestro. Fomentan la idea de que, además de nuestra aptitud argumentativa —a todas luces indudable— poseemos un conocimiento de los conceptos especial y privilegiado que nos sitúa en una posición de ventaja. Pero ni poseemos ese tipo de conocimiento ni ocupamos un lugar tan elevado. Hemos desarticulado el andamiaje heurístico de Reichenbach y, con él, su listado de *problemas de la filosofía científica*. No hemos puesto nada en su lugar y no deberíamos intentar hacerlo. Si durante las últimas décadas hemos aprendido algo sobre los conceptos es que tener un concepto es ser capaz de usar una palabra, que poseer un dominio de conceptos es ser capaz de usar un lenguaje, y que los lenguajes se crean, no se descubren. Deberíamos desestimar la idea de que podemos acceder a algunos macroconceptos que no pertenecen a una particular época histórica, ni a ninguna profesión en particular, ni se adscriben a ningún área cultural específica, pero que de algún modo inhieren necesariamente en todos los conceptos subordinados y sirven para *analizarlos*. Así pues, debemos despertar de una vez del sueño ancestral, compartido por Platón y Reichenbach, del que Wittgenstein ya intentó despertarnos, o sea, del sueño de la filosofía en tanto que *scientia scientiarum*: en tanto que conocimiento acerca del conocimiento científico y en tanto que resultado de una investigación sobre la naturaleza de toda posible investigación.

Me voy a permitir aclarar este último punto mediante una breve digresión dentro de un área en la que, por desgracia, suele hablarse de *cuestiones conceptuales*: *la filosofía aplicada*. Si renunciamos a la retórica del sabio, ya nunca más podremos mantener que, así como el médico, cuando se encara con un dilema médico-moral puede *usar* el concepto de *persona* o de *interés prioritario*, nosotros, los filósofos, podemos *analizarlo* y *clarificárselo.* Todo lo que podemos hacer es explicar cómo una serie de autores conocidos (Mill, Hume, Spinoza, Kant, Hegel) han hecho uso del término y los géneros de

cosas que decían al emplearlo. Quizá así aportemos algo —e incluso quizá algo útil— al uso futuro que el médico hará del término, y, por tanto, a sus futuras decisiones. Pero ello no le clarificará el auténtico significado del término, ni los presupuestos que asumió, ni cuál es el verdadero problema. Como cualquier otra aportación a la cultura humanista, la nuestra tan solo dará sentido a algunas nuevas alternativas, nuevos contextos y nuevos lenguajes. Básicamente no hacemos nada distinto de lo que el profesor de historia o de literatura debería o podría hacer en parecida situación. Nos limitamos a ampliar el repertorio lingüístico y argumentativo y, en consecuencia, la imaginación. Aparte de esta tarea tradicional, propia de las humanidades, únicamente podemos hacer lo que los abogados hacen, esto es, encontrar un argumento para cualquier cosa que nuestro cliente haya decidido, y hacer que la causa elegida parezca lo mejor.

Creo que, en lo tocante a este punto, nos autoengañamos, pues solemos toparnos con médicos, psicólogos, historiadores, críticos literarios, o sencillamente con simples ciudadanos, que, como loros, repiten palabras o eslóganes que se deben a algunos de los grandes filósofos ya extintos, o han sido analizados por uno u otro de ellos. De ahí nuestra proclividad a dar por sentado que nosotros, los filósofos, sabemos de qué va todo, con una exactitud que la gente que no tiene conocimiento de la genealogía de los términos o de las frases, no llega a alcanzar. Henos aquí ante un *non sequitur.* Si un médico se debate entre el respeto a la dignidad de su paciente y la necesidad de minimizar su dolor, no se complica la existencia con temas de los que el filósofo, capaz de disertar acerca de las ventajas y desventajas de la ética teleológica y utilitarista, está al tanto. Saber articular discursos es una virtud, pero no es lo mismo que saber eliminar la confusión. Es posible lograr articular discursivamente las propias alternativas si se echa mano del entramado de palabras ya urdido por un novelista, un historiador de la literatura, por un historiador social o incluso por un teólogo. Pero en ninguno de los casos, ni aun cuando se trate de la jerga de un filósofo moral, esto equivale a descubrir lo que en verdad siempre quisimos decir o dimos por supuesto. Una de las cosas que nos

enseñó Wittgenstein, y que nos ayuda a distanciarnos de Reichenbach, es que establecer premisas convincentes de las que se pueda inferir una aserción no equivale a averiguar qué *en realidad tiene en mente* quien hace la aserción. También nos enseñó que aprender a narrar nuestro presente quehacer no implica, ni por necesidad ni por costumbre, descubrir qué problemas, motivos o intenciones nos llevan a obrar así. Construir un argumento, en estilo científico, o una historia, en estilo literario, son dos buenas tareas a las que dedicarse. Pero son construcciones, y no descubrimientos de una realidad que estaba ahí, a la espera de que alguien la desenterrase mediante *análisis* o *reflexión*. Todo lo acontecido en el seno de la filosofía analítica desde hace treinta años ha servido para hacer patentes las diferencias entre esas construcciones y los descubrimientos científicos a los que Reichenbach deseaba reconducir toda investigación filosófica.

4. LA ESCISIÓN ENTRE *ANALÍTICO* Y *CONTINENTAL*

Hasta ahora, vengo afirmando que la filosofía analítica, debido a su propia dialéctica interna antipositivista, se ha visto obligada a trocar una imagen de sí misma como una ciencia que obtiene resultados por otra en la que tan solo es el ejercicio libre —y casi podríamos decir que *especulativo*— de la técnica argumentativa. *Especulativo* significa aquí «no constreñido por ningún conjunto previo de distinciones o de problemas». Reichenbach *redivivus* probablemente se horrorizaría ante esta falta de constricciones, ante la confusión de lenguas y la proliferación de problemas y programas en la filosofía americana contemporánea. Pero admiraría el estilo, el ansia de argumentación y la agudeza dialéctica. Aprobaría la extendida desconfianza entre los filósofos respecto de aquellos que, como él dijo, «habían sido educados en literatura e historia, pero nunca lograron aprender los métodos de precisión de las ciencias matemáticas». Estaría de acuerdo con un distinguido filósofo analítico que propugnaba que la *higiene intelectual* nos exige no leer los libros de Derrida y Foucault. Sin embargo, esta actitud ha dado

origen a problemas prácticos en la vida académica americana, problemas de los que la pregunta «¿Y quién va a explicar Hegel?» es un fiel reflejo, y de los que me ocuparé acto seguido.

La respuesta de Reichenbach a esta pregunta era: «Nadie, si es posible.» Esta repuesta tiene perfecto sentido si vemos en Hegel a alguien que intentó y fracasó en la empresa que Locke, Leibniz, Hume y Kant deseaban llevar a término; es decir, entender la naturaleza, posibilidad y alcance de los resultados obtenidos por las ciencias naturales. Cierto es que Hegel no destacó precisamente en esta empresa. También lo tiene si hacemos hincapié en la *Lógica* y la retórica hegeliana del *sistema* y de la *Wissenschaft.* Sin embargo, no fueron estos los aspectos significativos del discurso hegeliano para Marx o, por extensión, para el pensamiento político e histórico del siglo XIX. Lo que verdaderamente importaba eran precisamente aquellas partes que se apartaron del conocimiento de la naturaleza y del fenómeno de la Nueva Ciencia, para aproximarse a la autocomprensión y a la autodeterminación historicista de los seres humanos, por ejemplo, en su *Fenomenología*, su *Filosofía del Derecho* y su *Filosofía de la Historia.* Con estas obras Hegel abre paso a una secuencia de narraciones que se solapan en torno al discurrir de la historia humana, secuencia que incluye a Marx, Nietzsche, el último Heidegger y Foucault. Estas historias no son *sistemas filosóficos*. No pretenden aportar soluciones al problema sujeto/objeto, ni a ninguno de los problemas que, según Reichenbach, la ciencia natural del siglo XIX había formulado. Sin embargo, a mi entender, este género de escritura encarna la alternativa con más posibilidades de éxito frente a la respuesta de Reichenbach a la pregunta: «¿Qué va a ser de la filosofía en la época de la ciencia moderna?».

La pregunta «¿Y quién enseñará ahora a Hegel?» es una abreviatura de la pregunta «¿Quién va a enseñar este género de escritura; todos los llamados filósofos *continentales*? La respuesta obvia es: «Cualquiera a quien le interese su estudio.» También es la respuesta correcta, pero solo si eliminamos un conjunto de preguntas artificiales podemos aceptarla de buen grado. Una de ellas es: «¿Son realmente filósofos *estos filósofos* continentales?». Los

filósofos analíticos, al identificar la capacidad filosófica con la destreza argumentativa, al advertir que nada hay en un texto de Heidegger o Foucault que quepa calificar de argumento, sugieren que debe tratarse de personas que trataron de ser filósofos sin conseguirlo, es decir, de filósofos incompetentes. Tamaña estupidez es como decir que Platón era un sofista incompetente, o que un erizo es un zorro incompetente. Hegel sabía qué pensar de los filósofos que imitaban el método y estilo de los matemáticos. Pensaba que *ellos* eran los incompetentes. Estas recíprocas acusaciones de incompetencia no benefician a nadie. Deberíamos limitarnos a renunciar a la pregunta de qué es realmente la filosofía o quién es verdaderamente un filósofo.

No es la primera vez, ni será la última, que los intelectuales cuya autodescripción incluye la palabra *filosofía* se dividan en distintos enjambres y luchen por el territorio. Al final del siglo XIX, en Estados Unidos, lo que hoy llamamos «filosofía» se separó de lo que hoy llamamos *apologética cristiana*, en medio de acusaciones recíprocas de que ninguno de los contendientes era «de ningún modo *filósofo*. Lo mismo sucedió cuando los miembros de lo que hoy llamamos *psicología empírica* comenzaron a poner en marcha sus negocios de forma independiente. Y actualmente asistimos a luchas entre departamentos de matemáticas y de filosofía para decidir qué presupuesto cargará con el gasto del único lógico matemático que la universidad puede permitirse. Este tipo de disputas sobre dinero y poder genera mucha retórica *ad hoc* sobre *la naturaleza de la disciplina*, retórica esta de la que un decano con experiencia se desmarcaría automáticamente. Estas disputas solo se tornan peligrosas cuando una de las partes pretende que la materia que enseña la otra debería quedar *absolutamente* fuera del programa de estudios.

Por desgracia, llegan a decirse cosas de este tipo. He visto a filósofos analíticos ponerse furiosos contra los departamentos de literatura comparada por haber invadido el terreno filosófico explicando a Nietzsche y a Derrida, y redoblar su furia ante la sugerencia de que se bastaban para hacerlo. Y, a la inversa, he visto a admiradores de la filosofía continental manifestar su desdén por el

mero *discutir por discutir* con el que sus colegas analíticos desperdician el tiempo de los estudiantes y deshidratan sus mentes. Lo mismo que sucede con las acusaciones de incompetencia, este tipo de retórica resulta inútil. Y también peligrosa, pues puede que, a fin de cuentas, solo se logre que los *colleges* y las universidades no dispongan de personal docente que pueda explicar determinados libros a los estudiantes interesados en ellos. El único modo en el que todavía pueden justificar su existencia las instituciones educativas liberales es convertirse en lugares en cuya biblioteca los estudiantes pueden encontrar prácticamente cualquier libro —de Gadamer o de Kripke, de Searle o de Derrida—y encontrar luego a alguien con quien hablar sobre él. Una vez acabado todo el tejemaneje para decidir qué departamento correrá con los gastos de la carga docente, debemos asegurarnos de que el resultado no haya sido limitar las posibilidades que se abren ante los estudiantes.

De lo anterior se sigue que no hay que tomarse la molestia de *construir puentes* entre la filosofía analítica y la continental. Semejante proyecto tendría sentido si, como a veces se ha dicho, las dos partes atacaran los mismos problemas usando *métodos* diferentes. Pero, en primer lugar, no existen tales problemas comunes: la búsqueda de una reconstrucción histórica no tropieza con el mismo tipo de problemas que los que se discuten en las revistas de filosofía analítica. En segundo lugar, en ninguna de ambas partes se sabe muy bien cómo aplicar la noción de *método*. El concepto de *instrumentos analíticos de precisión* al que recurrió Reichenbach ya no tiene nada que ver con el verdadero quehacer de los filósofos. Los instrumentos en cuestión eran precisamente las distinciones positivistas de los tiempos de Reichenbach. Los nuevos instrumentos que hemos adquirido son tan solo distinciones más o menos transitorias de los últimos tiempos. La filosofía *continental* posthusserliana también arremetió contra el *método*. La búsqueda de un método fenomenológico era para Husserl, al igual que el positivismo lógico era para Reichenbach, la expresión de la necesidad de seguir *la senda segura de la ciencia*. Husserl representó únicamente una breve y vana interrupción de la secuencia Hegel-Marx-Nietzsche-Heidegger-Foucault

paradigmáticamente *continental*, a la que Husserl condenó por *historicista*. Justamente lo que diferencia a Nietzsche, Heidegger y Foucault de Hegel y Marx es el creciente entusiasmo con el que *dejaron de lado* las nociones de *sistema*, *método* y *ciencia*, su creciente disposición a borrar las líneas divisorias entre disciplinas y su negativa a aceptar que la filosofía es un *Fach* autónomo.

Al margen del discurso melancólico sobre la construcción de puentes y la unión de fuerzas, podemos decir que la escisión entre analíticos y continentales es permanente e inofensiva. No hay que verla como un desgarramiento de la filosofía. No existe entidad singular alguna llamada *filosofía* que en algún momento fue un todo y ahora se haya escindido. *Filosofía* no es el nombre de un género natural, sino únicamente el rótulo de uno de los casilleros en que, por razones administrativas y bibliográficas, se divide la cultura humanista. La interpretación reichenbachiana de *filosofía científica*, así como la interpretación heideggeriana de lo *ontológico* versus lo *óntico*, no son más que ardides para dirigir la atención a la gama de tópicos sobre los que se desea que revierta la discusión. Alejarnos de este galimatías, en dirección a un sentido neutral del término *filosofía* que no haga de ella un programa de investigación o un estilo determinado, nos conducirá a una definición tan blanda como la acuñada por Sellars: «el intento de ver cómo las cosas, en el sentido más lato del término, se combinan entre sí, en el sentido más lato del término». Pero este sentido neutral tiene poco que ver con el sentido profesional de la filosofía. Puesto que tanto la filosofía analítica postpositivista como la filosofía continental postfenomenológica abjuraron de la idea reichenbachiana de una matriz conceptual estable a la que debe plegarse todo pensamiento y todo lenguaje, ambas han de abdicar del papel de sabio, de autoridad última sobre la racionalidad o la significatividad de las aserciones o de las acciones. Como partícipes de esta renuncia, pueden estar de acuerdo en aceptar sus discrepancias sobre cuál es la empresa residual más provechosa, la de encontrar nuevos problemas interesantes sobre los que argumentar o la de narrar relatos históricos exhaustivos.

5. LA AGENDA OCULTA

La historia que acabo de contar se puede resumir como sigue:

1. La filosofía analítica fue en sus comienzos una transición desde la especulación hasta la ciencia, es decir, desde la filosofía como una disciplina históricamente asentada hasta la filosofía como una disciplina centrada en el «análisis lógico».
2. La idea de «análisis lógico» se volvió contra sí misma y fue suicidándose lentamente con el «lenguaje ordinario» de Wittgenstein, y las críticas de Quine, Kuhn y Sellars al vocabulario supuestamente «científico» que Reichenbach daba por sentado.
3. En consecuencia, la filosofía analítica se quedó sin genealogía, sin un sentido de su misión o sin una metafilosofía. La enseñanza filosófica se convirtió en una especie de procedimiento «de rutina» similar al de las escuelas de abogacía. La agudeza de los alumnos se afinaba con la lectura y crítica de ensayos y borradores de las figuras de moda. Los estudiantes que recibían esta educación comenzaron a darse cuenta de que ni continuaban una tradición ni participaban en la resolución de «problemas punteros» en las fronteras de una ciencia. Más bien, crearon su propia imagen a partir de un estilo y una calidad de argumentación. Pasaron a ser, no cuasicientíficos, sino cuasiabogados a la espera de que hiciese su aparición un caso nuevo e interesante.
4. Este desarrollo abrió más la brecha entre la filosofía «analítica» y la «continental» al eliminar de los departamentos de filosofía el estudio de Hegel, Nietzsche, Heidegger, etc. En la actualidad, dicha tradición se discute en muchos otros departamentos —como los de historia, política, o literatura comparada— de las universidades americanas.
5. Como consecuencia, los departamentos de filosofía americanos se han quedado varados en algún lugar entre las humanidades (su hogar ancestral), las ciencias naturales (el territorio al que una vez esperaron trasladarse, pero en el que nunca se les aceptó totalmente) y las ciencias sociales (en las que ahora hacen sus escarceos). El profesor de filosofía a la antigua usanza —que casi siempre ha sido también crítico literario o historiador— se ha extinguido. Al nuevo profesor de vanguardia le gusta verse como un intelectual analítico sin adscripciones, capaz de poner en práctica su «capacidad filosófica» para enfrentarse a lo que sea, pero que además domina un territorio propio sobre el que ejerce cierto tipo de conocimiento especial. Con todo, no es fácil mantener esta imagen. El acortamiento de la

> esperanza de vida de los problemas y programas en filosofía, hace que el territorio propio se transforme en arenas movedizas. El resto de la academia se ha quedado perpleja (y con razón), sin saber qué debe entenderse por «pericia filosófica».

Mi relato ha versado sobre las luchas entre clases de profesores, todos con capacidades diferentes y en consecuencia, con diferentes paradigmas e intereses. Se trata de un relato sobre política académica, no más representativo, a la larga, que una discusión sobre qué profesores se acogen a qué presupuesto departamental. Los problemas que crea la política académica se pueden solventar con más política académica. Es de esperar que, para fin de siglo, la filosofía en Estados Unidos se haya liberado de las ambigüedades que han marcado sus últimos treinta años y que, una vez más, haya empezado a crearse una nueva imagen propia. Una posibilidad es que esta imagen sea la de una *nueva* disciplina, de no más de cincuenta años, y que (a menos que la filosofía analítica, en ese lapso de tiempo, haya triunfado en las universidades continentales) no intente vincularse, y ni siquiera discutir con lo que, en otras partes del mundo se ejerza bajo el membrete de *filosofía*.

No obstante, mi enfoque del problema ha pasado algo por alto. Las peleas entre profesores jamás están por entero desconectadas de disputas de mayor alcance. Había una agenda oculta tras la escisión entre la filosofía *humanista* pasada de moda (a la manera de Dewey-Whitehead) y los positivistas; una agenda similar se oculta tras la actual escisión entre los devotos de la filosofía *analítica* y los de la *continental*. Lo que la lucha por el poder académico no puede explicar es la animosidad de ambas partes con respecto a la inmoralidad o la estupidez de las pasiones de signo opuesto.

Aunque la filosofía no sea algo que antes fue un todo y ahora se ha dividido, es alguna otra cosa, a saber, la concepción que el intelectual tiene de sí mismo. Hasta Kant, el intelectual tradicional consideraba como el centro de su vida el conocimiento obtenido gracias al avance de las ciencias naturales. A lo largo del siglo XIX, gentes como Huxley, Clifford y Peirce todavía manifestaban respeto por la verdad científica, en tanto que la mayor virtud humana, el

equivalente moral del amor cristiano y del temor de Dios. Estos personajes fueron los héroes de Reichenbach. Pero el siglo xix también asistió al nacimiento de un nuevo tipo de intelectual secular, el que había perdido la fe en la ciencia tan radicalmente como la Ilustración perdió la fe en Dios. Carlyle y Henry Adams son ejemplos este nuevo tipo de intelectual; se trata del tipo de intelectual cuya consciencia está dominada por el sentido de la contingencia de la historia, por la contingencia del vocabulario del que hace uso y por la sensación de que la naturaleza y la verdad científica importan bien poco y aquí no vienen al caso, y de que la historia está en juego. Esta especie de intelectual es auténticamente secular; pues para él la religión *de la ciencia* o *de la humanidad* es exactamente tan autoengañosa como la religión del pasado. Su pensamiento linda con la concepción nietzscheana de la ciencia como mera excrecencia de la teología y de ambas como formas de *la más vieja mentira*. La actitud de estos intelectuales ante la filosofía *científica* o *del lenguaje* se resume en la frase de Nietzsche: «temo que seamos incapaces de deshacernos de Dios mientras sigamos creyendo en la gramática».

En nuestro siglo, se ha abierto aún más la brecha entre estos dos tipos de intelectual, y no a causa de meras cuestiones de política académica. Se trata de la brecha que Snow traza a grandes rasgos con su contraposición entre *cultura científica* y *cultura literaria*. Es el antagonismo que se explicita cuando los filósofos analíticos refunfuñan acerca del *irracionalismo* que impera en los departamentos de literatura y cuando los filósofos continentales ponen el grito en el cielo ante la falta de *significación humana* de las obras de los analíticos. Es la diferencia entre el intelectual que entiende que la *aplicación del método científico* es la mayor esperanza para la libertad humana y el intelectual que, con Heidegger y Foucault, ve en esta idea de *método científico* una máscara tras la cual se oculta la crueldad y la desesperanza de una era nihilista. Se deja ver cuando los filósofos analíticos precisan que Carnap emigró mientras que Heidegger se unió al partido nazi, o que Russell vio claramente lo que era el estalinismo y que Sartre no lo hizo, o que Rawls comparte la habitual esperanza civilizada en el estado de derecho y que Foucault no lo hace. Ello explica por qué

Kripke, Kuhn y Rawls trabajan todos en la misma acera, aunque sus intereses casi nunca se solapan, mientras que Heidegger, Foucault y Derrida trabajan en la otra, y sin embargo discuten apasionadamente sobre distintos temas.

Podemos llamar a esta separación una escisión *política*, ya que las dos partes piensan que están al servicio de los intereses de la *polis* global, que son líderes que están obligados a hacer ver a sus conciudadanos los peligros de su tiempo. Y lo que es más, esta división de los intelectuales en *científicos* y *no científicos* se vincula en todas sus dimensiones con el tipo de cuestiones que, tanto en un sentido estricto como en un sentido más familiar, son *políticas*. Sin embargo, en lugar de seguir con esta temática, quiero simplemente sugerir que optemos por mantener funcionando la tolerancia pragmática, es decir, que intentemos que cada una de las partes vea en la otra a colegas honestos, incluso si están desorientados, que tratan de hacer las cosas lo mejor posible para que se haga la luz en estos tiempos tenebrosos. En concreto, sería conveniente que recordáramos que, aun cuando existen relaciones entre la política académica y la política real, estas no son tan estrechas como para justificar la trasposición de las pasiones de esta última en la primera.

---

291 Hans Reichenbach, *The Rise of Scientifc Philosophy,* University of California Press, Berkeley, 1951. Las siguientes citas de Reichenbach remiten a las páginas o a los capítulos de este libro.

292 Véase el capítulo 18, con respecto a la insistencia de Reichenbach en que lo característico de la filosofía científica es su renuncia a intentar formular juicios sintéticos *a priori,* y su diagnóstico sobre los filósofos que desean dar cuenta de los resultados de la filosofía científica «en un capítulo introductorio dedicado a la ciencia y defienden la existencia de una filosofía independiente, que es ajena a la investigación científica y tiene acceso directo a la verdad» (p. 305).

293 Véase Janice Moulton, «A Paradigm of Philosophy: The Adversary Method», en *Discovering Reality,* S. Harding y M. Hintikka (eds.), 1983. Este artículo da cumplida cuenta de la concepción jurídica que los filósofos

analíticos han tenido sobre su disciplina. Moulton afirma con acierto que «con arreglo al Paradigma del Adversario, concebimos las obras de los filósofos precedentes como objeciones a sus adversarios y no como intentos de fundamentar el razonamiento científico y de explicar la naturaleza humana. Los filósofos que no puedan volver a moldearse como adversarios serán con toda probabilidad ignorados. Pero nuestras reinterpretaciones bien pueden ser malas interpretaciones, al igual que nuestra selección de grandes filósofos puede estar basada, no tanto en lo que éstos dijeron, como en lo que nosotros creemos que dijeron». Cuando afirma que «en general, la incapacidad de salir airoso de un debate público no es razón para dejar de abrazar una creencia», Moulton adopta una postura afín a la de Nozick. (Véase la «Introducción» a la obra de Nozick *Philosophical Explanations,* Harvard University Press, Cambridge (Massachussetts), 1981.) Moulton y Nozick son muestra de cierta disconformidad con el habitual modo de vida del filósofo analítico y tal vez de que algo nuevo está empezando a ocurrir.

Diseño de cubierta:
Carlos Lasarte

Título original:
Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980).
Licensed by the University of Minnesota Press,
Minneapolis, Minnesota, USA

Edición en formato digital: octubre 2025

© University of Minnesota, 1982
© EDITORIAL TECNOS (GRUPO ANAYA, S. A.), 2025
Valentín Beato, 21 - 28037 Madrid
www.tecnos.es

ISBN ebook: 978-84-309-9382-6

Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro electrónico, su transmisión, su descarga, su descompilación, su tratamiento informático, su almacenamiento o introducción en cualquier sistema de repositorio y recuperación, en cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, conocido o por inventar, sin el permiso expreso escrito de los titulares del Copyright.